

دكتور

صلاح الدين بسيوني رسلان

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩٢



دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراني - القاهرة

ت / ٩٠٤٦٩٦


بسم الله الرحمن الرحيم



دكتور

صلاح الدين بسيوني رسلان

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩٢

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراني - القاهرة

ت / ٩٠٤٦٩٦

تمهيد

يعتبر عبد الرحمن بن محمد بن خلدون من أعظم الشخصيات البارزة فى الفكر العربى الاسلامى . ولد بتونس عام ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م) ، ووافاه اليقين بالقاهرة ودفن فى مقابرها سنة ٨٠٨هـ (١٤٠٦م) . وترجع اسرة ابن خلدون الى اصل يمانى حضرمى(١) وقد حرص ابن خلدون فى معظم مؤلفاته على اضافة صفة « الحضرمى » الى اسمه فيقول ، على سبيل المثال ، فى فاتحة كتابه « المشهور فى التاريخ وعلم الاجتماع والذى وضعه فى القرن الرابع عشر الميلادى : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » :

« يقول العبد الفقير الى رحمة ربه الغنى بلطفه عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون الحضرمى ، وفقه الله تعالى » .

تميز ابن خلدون بالفكر الشامل ، فهو العالم الاسلامى الكبير ، والامام فى الفقه المالكى ، ورجل القانون والفيلسوف فى آن واحد .

تناول ابن خلدون فى الجزء الأول من كتابه المشهور : كتاب العبر ، وهو الجزء المعروف بمقدمة ابن خلدون أو « بالمقدمة » فحسب ، ارتقاء الحضارات وانحطاطها واصل الأسر الحاكمة او اساس الحكم ، كما عرف ابن خلدون المنهج التاريخى ليفيد كاساس لتاريخ تفسيرى وتعليلى ، وهو فى هذا سابق لكلا من (مكيافللى) فى كتابه : الأمير و (مونتسكيو) فى كتابه : (روح القوانين) الذى تعرض فيه لبحث اسباب نهضة الرومان وقوتهم وتدهورهم وانحطاطهم .

---

(١) انظر : ابن حزم : جمهرة انساب العرب لوحة (١١١ ب) .

ليس ابن خلدون فيلسوفا تاريخيا واجتماعيا فحسب ، بل هو رائد علم الاجتماع أو (السوسيولوجيا) Sociologie (أو علم العمران كما يسميه هو) ، وواضع اسسه الحديثة ، التى لم يسبقه اليها احد ، بل عجز كثير ممن اتى بعده من ائمة علماء الاجتماع أن يصل الى مكانته أو يحقق منزلته . لقد كان ابن خلدون من اعظم علماء الاجتماع ادراكا لحقائق العمران الأولى فى تاريخ الفكر البشرى أجمع .

ويشير (توينبى) الى فكر ابن خلدون المبدع الخلاق فيقول : « انه عبقرى عربى انجز فى فترة عزلته التى تقل عن أربع سنوات (قضاها فى احد قصور بنى عريف فى قلعة ابن سلامة ، بالقرب من مدينة قسنطينة الجزائرية الحالية) ـ من بين أربعة وخمسين سنة هى مدة حياته العملية الناضجة ، عمل العمر كله فى شكل قطعة من الأدب (يقصد بها كتاب (العبر) يمكن ان تقارن مع عمل ثوسيديد أو ميكافيللى سواء من حيث الاتساع وعمق النظرة أو من حيث القدرة الثقافية(٢) .

ويلمع نجم ابن خلدون اكثر بالمقارنة مع البيئة المظلمة التى عاش فيها ، لأنه فى حين ان ثوسيديد وماكيافيللى وكلارندون كانوا ممثلين بارزين لعصور زاهية ، فان ابن خلدون كان نقطة الضوء الوحيدة فى الأفق الاسلامى آنذاك ... لقد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ هى بلا شك اعظم عمل من نوعه ابدعه اى عقل فى اى زمان ومكان . ان « انسحابه » الوجيز الذى لم يتكرر الا مرة واحدة فى حياته واعتزاله النشاط العملى هو الذى اتاح فرصة صياغة فكر الخلاق »(٣) .

---

(2) Toynbee (A. J) : A Study of History, London, 12 Vol., 1935-1961 , , Vol . III PP. 321 - 8 and Annex III, « The Relativity of Ibn Khaldun's Historical thought » , pp. 473 - 6) .

(3) Op. Cit, Vol . III, pp. 321 - 22 . انظر :

وقد حاول بعض الباحثين من ابناء الغرب والشرق على السواء ، تحديث فكر ابن خلدون ونظرياته فمنهم من جعله مفسرا ماديا للتاريخ ، ورائدا للاتجاه المادى فى علم الاجتماع ، ومنهم من جعله مفكرا علمانيا ، لا يقيم وزنا للبعد الدينى فى نظريته عن مجرى التاريخ الانسانى . كما حاول البعض الآخر من هؤلاء الباحثين لوى عنق بعض الآراء والمفاهيم الخلدونية لدرجة انه جعل العصبية مرادفة للقومية .

لقد وقع هذا البعض فى خطأ فهم فكر وآراء ومفاهيم ابن خلدون فهما ينأى بها عن مقصوده ، ويلبسها معنى جديدا لم يكن قد ظهر او تحدد فى زمانه . ويلفت ابن خلدون انتباهنا الى ضرورة عدم تحميل المفاهيم والمصطلحات معان لا تحتملها ، وفى هذا يقول ان المصطلح (الاصطلاح) : « لا ينبغى ان يحمل الا على ما كان يحمل فى عصرهم ، فهو اليق بمرادهم(٤) .

ومن هؤلاء الباحثين من حاول انكار المنطلق الاسلامى لفكر ابن خلدون ونظرياته ، والغاء البعد الدينى فى مقدمته ، وانتزاعه من ثقافته الاسلامية انتزاعا .

فيذكر (دى بور) De Boer ان الدين لم يؤثر فى آراء ابن خلدون العلمية بقدر ما اثرت الأرسطوطاليسية الافلاطونية » . ويقرر ، فيما يشبه التاكيد ، أن جمهورية افلاطون وفلسفة فيثاغورس قد اثرتا فى ذهنيته(٥) .

ويشير (ناتانيل شميت) N. Schmidt الأستاذ بجامعة كورنل بأمريكا أن ابن خلدون « اذا كان يذكر خلال بحثه كثيرا من آيات القرآن ، فليس

---

(٤) ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ، طبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الاولى ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠ م ١٠٢٧/٣) .

(٥) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكرى - ط ٣ ص ١٧٧ - ١٧٨ .

لذكرها علاقة جوهرية بتدليله ، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه فى بحثه متفق مع نصوص القرآن »(٦) ٠

ويقول المستشرق الألمانى (فون فيسيندونك V. Wesendonk) ان ابن خلدون « تحرر من التقاليد الاسلامية فى درس شئون الدولة والادارة وغيرهما »(٧) ٠

ان اهتمامنا الرئيسى فى هذا المبحث سينصب على توضيح المنطلق الاسلامى لفكره ونظرياته فى السياسة ٠ وسيبقى ابن خلدون رغم هذا كله ، المفكر الاسلامى الذى لم تخرج أفكاره عن نطاق المعتقدات الدينية للاسلام أو تتناقض معها ٠ ويقرر لأستاذ (هاملتون جب)(٨) Sir HamiltonGibb

ان ابن خلدون كان من كبار علماء المسلمين ، ومن الشخصيات المرموقة فى مذهب الامام مالك ، وانه على سعة افقه لم يصدر رأيا واحدا يجافى تعاليم الاسلام ، بل ان مفاهيمه المتطورة كانت تطويعا للمجتمع من منطلق روح المبادىء الاسلامية ٠

وكرد على هؤلاء الباحثين من مفكرى الغرب أمثال (دى بور) و (شميت) و (فون فيسيندونك) ممن انكروا على ابن خلدون اسلامية افكاره التى عرفت بالنظريات فيما بعد ، وزعموا ان الاسلام لم يؤثر فى

---

(6) Ibn Ka'doun : Historian, Sociologist, and Philosop her.

نقلا عن المصدر السابق ص ١٩٠ ٠

(٧) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ، حياته ، وتراثه الفكرى ص ٢٨١ ٠

(٨) جب : بحث عن « الأساس الاسلامى للنظرية السياسية لابن خلدون » : مجلة مدرسة الدراسات الشرقية ، الجزء الأول من المجلد السابع ص ٢٣ وما بعدها ٠

آرائه العلمية ، وان كثيرا من الآيات القرآنية التى استشهد بها ابن خلدون فى خلال المقدمة ليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله . نحب ان نوضح اصالة منطلق ابن خلدون الاسلامى ، وان الرؤية الدينية عنده هى مسالة اساسية فى منهجه ، يضاف الى ذلك حرص ابن خلدون على تدعيم كل نظرياته خاصة ما يتعلق منها بالسياسة والاقتصاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة واقوال صحابة رسول الله ﷺ .

ان فكر ابن خلدون اسلامى المبتدا والمنتهى ، ومقدمته الشهيرة اسلامية الأصول والمنطلق ، قرآنية المبنى والتدليل . ونستشهد ببعض الآيات القرآنية ، مشيرين الى بعض فصول مقدمته التى ورد فيها كل منها ، لتعزيز وجهة نظرنا فيما نذهب اليه من ان منطلق ابن خلدون فى السياسة هو منطلق اسلامى خالص ، غير متاثر فيه باى مؤثرات اجنبية ارسطاليسية كانت او افلاطونية .

« اعطى كل شىء خلقه ثم هدى »(٩) ، بصدد الحديث عن ضرورة الاجتماع الانسانى .

« ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض »(١٠) بصدد الحديث عن ان الغاية التى تجرى اليها العصبية هى الملك .

« ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور »(١١) بصدد الحديث عن معنى الخلافة والامامة .

« لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا »(١٢) بصدد الحديث عن ان عن معنى الخلافة والامامة .

---

(٩) طـه : ٥٠ .
(١٠) البقرة : ٢٥١ .
(١١) النور : ٤٠ .
(١٢) الأنبياء : ٢٢ .

« لئن اكله الذئب ونحن عصبة انا اذا لخاسرون »(١٣) بصـــدد الحديث عن ان سكنى البدو لا يكون الا للقبائل اهل العصبية ٠

« لو انفقت ما فى الأرض جميعا ما الفت بين قلوبهم »(١٤) بصدد الحديث عن ان الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين ٠

« حتى أذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة »(١٥) بصدد الحديث عن ان الدولة لها اعمار طبيعية كما للأشخاص ٠

« واذا اردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهـا القول فدمرناها تدميرا »(١٦) ٠ بصدد الحديث عن أن الحضارة غاية العمران ، ونهاية لعمره وانها مؤذنة بفساده ٠

« وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه »(١٧) بصدد الحديث عن حقيقة الرزق والكسب وانه قيمة الأعمال البشرية ٠

كما يتاكد البعد الاسلامى عند ابن خلدون من خلال اختتامه كل فصل من فصول مقدمته بآية قرآنية أو أكثر بلغ عددها اربعا وعشرين آية مضافا اليها بعض الأحاديث النبوية الشريفة والدعاء الى الله بالسداد ، نذكر منها على سـبيل المثال لا الحصر ٠

فصل فى حقيقة الملك ، يختمه بالآية الكريمة « وهو القاهر فوق

---

(١٣) يوسف : ١٤ ٠

(١٤) الأنفال : ٦٣ ٠

(١٥) الأحقاف : ١٥ ٠

(١٦) الاسراء : ١٦ ٠

(١٧) الجاثية : ١٣ ٠

عباده »(١٨) . فصل فى ان الملك والدولة انما يحصلان بالقبيل والعصبية، يختمه بقوله تعالى : « وهو بكل شىء عليم »(١٩) .

فصل فى ان الرئاسة على اهل العصبية ، يختمه بقوله تعالى « عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير »(٢٠) .

فصل فى ان البيت والشرف بالأصالة ، يختتمه بالآية الكريمة « والله بكل شىء عليم »(٢١) .

فصل فى ان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب ، يختمه بقوله تعالى « الله غنى عن العالمين »(٢٢) .

فصل فى ان العرب لا يتغلبون الا على البسائط ، يزيله بقوله تعالى « وهو الواحد القهار »(٢٣) .

فصل فى ان آثار الدولة كلها على نسبة قوتها فى اصلها ، يختمه بقوله تعالى : « وقل رب زدنى علما(٢٤) وانت ارحم الراحمين »(٢٥) .

---

(١٨) الأنعام : ٦١ .
(١٩) الأنعام : ١٠١ .
(٢٠) الأنعام : ٧٣ .
(٢١) الحجرات : ١٦ .
(٢٢) آل عمران : ٩٧ .
(٢٣) الرعد : ١٦ .
(٢٤) طه : ١١٤ .
(٢٥) الأنبياء : ٨٣ .

فصل فى أحوال الموالى والمصطنعين فى الدول يختمه بقوله تعالى « والله ولى المؤمنين »(٢٦) ، « وهو على كل شىء قدير »(٢٧) .

فصل فى ان اهل البدو أقرب الى الشجاعة من أهل الحضر ، يختمه بهذا المعنى القرآنى « والله يخلق ما يشاء » والأصل القرآنى هو « يخلق الله ما يشاء »(٢٨) .

فصل فى ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة او ولاية أو اثر عظيم من الدين ، يختمه بقوله تعالى « والله يؤتى ملكه من يشاء »(٢٩) .

فصل فيما يعرض فى الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه ، يختمه بقوله تعالى « والله يؤتى ملكه من يشاء »(٣٠) .

فصل فى الجباية وسبب قلتها وكثرتها ، يختمه بالآية الكريمة « بيده ملكوت كل شىء واليه ترجعون »(٣١) .

فصل فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران ، يستشهد فيه بقوله تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد »(٣٢) .

---

(٢٦) آل عمران : ٦٨ .
(٢٧) الشورى : ٩ .
(٢٨) النور : ٤٥ .
(٢٩) البقرة : ٢٤٧ .
(٣٠) البقرة : ٢٤٧ .
(٣١) ياسين : ٨٣ .
(٣٢) فصلت : ٤٦

« فصل فى اى اصناف الناس يحترف بالتجارة ، يختمه بالآية الكريمة « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ، ولكن الله ذو فضل على العالمين »(٣٣) .

فصل فى نقل التاجر للسلع ويختمها بهذا المعنى القرآنى « الله هو الرزاق ذو القوة المتين » والأصل القرآنى هو : « ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين »(٣٤) .

فصل فى ان خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة ، ويختمه بالآية الكريمة « والله خلقكم وما تعملون »(٣٥) .

مفهوم الدولة عند ابن خلدون :

حاجة الانسان الى الاجتماع والحكم :

تلعب الحاجات الانسانية دورا بارزا فى نشاة العمران وتطوره . وبقاء الانسان والجماعات البشرية ، فيما يرى ذلك ابن خلدون ، مرهون بأمرين اساسيين هما : القوت او الغذاء الذى يضمن الحياة . والدفاع الذى يقى الانسان من اخطار الطبيعة وتحدياتها . وان كلا من الأمرين يقتضى الاجتماع البشرى بين المرء وبنى جنسه ، والتعاون بين الناس من اجل الحفاظ على استمرار بقاء هـذا التجمع الانسانى .

ويوضح ابن خلدون ما سبق باشارته الى قصور قدرة الواحد من البشر عن تحصيل حاجته من الغذاء ، وضرورة الاجتماع الانسانى من أجل تحصيل الغذاء الذى به قوام وجوده فيقول :

---

(٣٣) البقرة : ٢٥١ .

(٣٤) الذاريات : ٥٨ .

(٣٥) الصافات : ٩٦ .

« ان الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء ، وهداه الى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله . الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه . ولو فرضنا منه اقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا ، فلا يحصل الا بكثير من الطحن والعجن والطبخ . وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخورى . هب انه ياكله حبا من غير علاج ، فهو ايضا يحتاج فى تحصيله حبا الى اعمال اخرى اكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس الذى يخرج الحب من غلاف السنبل . ويحتاج كل واحد من هذه الى آلات متعددة وصنائع كثيرة اكثر من الأولى بكثير ، ويستحيل ان توفى بذلك كله او بعضه قدرة الواحد . فلا بد من اجتماع القدر الكثير من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ... »(٣٦) .

كما يوضح ابن خلدون ، ايضا ، ضرورة الاجتماع الانسانى وتعاون الناس فيما بينهم لصناعة الآلات المعدة للدفاع ، وصد الوحوش المفترسة ، فيقول : « وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له ــ اى للانسان ــ قوت ولا غذاء ولا تتم حياته ، لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة الى الغذاء فى حياته . ولا يحصل له ايضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح ، فيكون فريسة للحيوانات ، ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر »(٣٧) .

ومعنى هذا ان ابن خلدون يرى ان بقاء النوع الانسانى ، يتطلب ضرورة الاجتماع والتعاون الانسانى لتحصيل الغذاء والدفاع الذى يصد

---

(٣٦) ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد وافى طبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٣٨٤ هـ ــ ١٩٦٥م ٤٢٠/١ .

(٣٧) ابن خلدون : المقدمة ٤٢١/١ .

العدوان ويقى غائلته ، « والألم يكمل وجودهم ، وما اراد الله من اعتمار العـالم بهم واسـتخلافه اياهم وهـذا هو معنى العمـران الذى جعلناه موضوعا لهذا العلم »(٣٨) ٠

وينطلق ابن خلدون فى حديثه عن العمران من منطلق اسـلامى ، ينفى عنه كل نزعة مادية فى فكره ونظرياته ٠ يتضح هـذا فى تقريره ان معنى العمران هو استخلاف الله لبنى الانسـان فى الأرض من اجل بنائها وعمارتها والنهوض بها وتقدمها ، والمحافظة على النوع البشرى ٠

وبعد ان يسجل ابن خلدون هذه الحقيقة ، ونعنى بها طبيعة الاجتماع وضروريته للانسان ، يذهب الى انه لا بد مع هـذا الاجتماع من وجـود الوازع للبشر ، وهو القوة الغالبة التى تمنع التغالب بين آحاد النـاس ، نظرا لما فى طباعهم من ميل للعدوان والظلم وفى هذا يقول :

« ثم ان هذا الاجتماع اذا حصـل للبشر ، كمـا قررناه وتم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لمـا فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ٠ وليست آله السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العـدوان عنهم ، لأنهـا موجودة لجميعهم ٠ فلا بد من شىء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ٠ ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، وهـذا هو معنى الملك ٠ وقـد تبين لك بهـذا أنه خاصـة للانسـان طبيعية ولابـد لهم منهـا ٠٠ »(٣٩) ٠

ان طبيعة الانسان الذى فطر على الخير والشر والتعاون والعدوان ،

---

(٣٨) المصدر السابق ٤٢٢/١ ٠

(٣٩) المصدر السابق ٤٢٢/١ ٠

تحتم ، اذن ، وجود هـذا الوازع لاستقامة أمور الحياة المدنية وعـدم تعرض الانسان للفناء أو الهلاك ·

كما يتضح لنا ، أيضـا من كلام ابن خلـدون ان السلطة المدنيـة (الحكومة) نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع ، وان أول مظهر لقيام هذه الهيئة هو تجمع السلطة فى يد رئيس واحد ، وقيام الحكومة ضرورى لثبات المجتمع ودوام استقراره · وعلى ذلك فانه يستحيل وجود المجتمع من غير حاكم يحفظ للمجتمع تماسكه ويعمل على تقوية التعـاون بين افراده ، وتوفير العدل لهم ، ويقضى بذلك على كل لون من الوان الفوضى تنشب بينهم ·· فمن أخلاق البشر ، فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، كما اشرنا سابقا ، فمن امتدت عينه الى متاع أخيه امتدت يده الى أخذه ، الى ان يصده وازع كما قال :

والظلم من شـيم النفوس فان تجـد   ذا عفة فلعلة لا يظلم

ويقول ابن خلدون ايضا (٤٠) : الملك منصب طبيعى للانسان لأن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الا باجتماعهم وتعاونهم على تحصـيل قوتهم وضرورياتهم · واذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومد كل واحد منهم ، يده الى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما فى الطبيعـة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك ، فيقع التنازع المفضى الى المقاتلة ، وهى تؤدى الى الهرج ، وسفك الدماء واذهاب النفوس المفضى ذلك الى انقطاع النوع ، وهو مما حضه البارى سبحانه بالمحافظة ، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض ، واحتاجوا من أجل ذلك الى الوازع وهو الحاكم عليهم ··· » ·

---

(٤٠) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٣/٢ ·

فالحياة الاجتماعية ، اذن ، يستحيل أن تستمر الا بوجود الحاكم الوازع الذى يمنع التعدى ويرفع التنازع ، ويدفع الغزاة ، ويعد الجيوش ، ويشيع العدل ، وينشر العمران ، الى غير ذلك مما يقتضيه العمران وتتطلبه الحياة المدنية ٠

لقد اجمع فقهاء الاسلام على ضرورة قيام الحكم فى الاسلام ، وانه فرض على الأمة كلها وهى مسئولة عن ادائه ، وأن امر الدين ، لا يستقيم الا باستقامة أمور الدنيا : أن الدين يتطلب اقامة الشعائر ، وتنفيذ الأحكام ، واقامة العدل ، وحماية الأموال واقامة الحدود ، وتحصين البلاد والدفاع عنها ضد الأعداء وجباية الأموال المستحقة على القادرين ، وتوزيع الصدقات على المحتاجين ، وادارة شئون الدولة بمهارة وبراعة ، وكل هذا يتطلب وجود « السلطان الحاكم الوازع » الذى يعمل على تطبيق شرع الله وتنفيذ أوامره ، وأن هذا كله قد نتج من فهم مفكرى الاسلام وفقهائه لضرورة الاجتماع الانسانى ٠

ويعبر الامام الغزالى عن هذه الفكرة فيقول(٤١) « ان الدنيا والأمن على النفس والأموال لا ينتظم الا بسلطان مطاع ٠٠٠ وعلى الجملة لايتمارى العاقل فى ان الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خلوا وراءهم ولم يكن رأى مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم ـ وهذا داء لا علاج له الا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء ٠ فبان أن السلطان ضرورى فى نظام الدنيا » ٠

ان ولاية الناس من اعظم واجبات الدين ، ولا قيام للدين الا بها ، ولابد للناس عند اجتماعهم من رأس ، حتى قال النبى ﷺ : « اذا خرج

---

(٤١) الغزالى (أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد ط ٠ القاهرة ١٣٢٧ هـ ص ٩٦ ٠

ثلاثة فى سفر فليؤمروا أحدهم » فنظام الحكم ، اذن جزء من التفكير الاسلامى وتراثه الخالد .

ويذهب ابن خلدون الى القول بأن الوازع (الحاكم أو السلطان) يختلف فى البادية عنه فى المدينة ، بالنظر الى اختلاف نمط الحياة ونوع العدوان فى كل واحدة منهما عن الأخرى . فاذا كان الوازع فى البادية يتصف بالبساطة والطبعية والخلو من التعقيد نظرا لبساطة الحياة فيها وخلوها من التعقيد وعدم حاجتها الى العلم والنظر ، فان الوازع فى المدينة ، التى تتميز حياتها بالتعقيد والتركيب ، سيكون وازعا متصفا هو الآخر بالتعقيد ، والخلو من البساطة . ويقرر ابن خلدون هذه الحقيقة فيقول : فأما المدن والأمصار فعدوان (الناس) بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدى من تحتهم من الكافة ان يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه ، فانهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم الا اذا كان ذلك عن الحاكم نفسه . وأما العدوان الذى من خارج المدينةفيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلا ، أو العجز عن المقاومة نهارا ، أو يدفعه ذياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة (هذا فيما يتعلق بالوازع فى العمران الحضرى) .

وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر فى نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة . وأما حللهم فانما يزود عنها من خارج ، حامية الحى من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم . ولا يصدق دفاعهم وذيادهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم اذ نعرة (نصرة) كل أحد على نسبه وعصبيته أهم ...»(٤٢) .

---

(٤٢) ابن خلدون : المقدمة ، ط . على عبد الواحد وافى ، ٥٩٢/٢ ـ ٥٩٣ .

وهكـذا يتضح لنا ، انه كما ان العمران او الاجتماع الانسانى عند ابن خلدون ضرورى ومطلب من مطالب « الحكمة الالهيـة » فان الملك او الوازع او السلطان او الحكم هو مطلب ضرورى ، ايضا من مطـالب « الحكمة الالهية » ، اذ لولاه لما استمر العمران او ازدهرت الصناعـة او الزراعة او التجارة استمرارا يخدم هذه الحكمة الالهية ٠

ولولا الاسلام ايضا لمـا قام علم العمران ، الذى تتشابك فيه المعتقدات الدينية والحجج العقلية ، كما اراده ابن خلدون ٠ فنظام العمران البشرى كله يقوم عنده على اساس دينى اسلامى ٠

وقد درس ابن خلدون ظاهرة الخلافة الاسـلامية لمـا لها من اهمية بالغة فى حياة المجتمع الاسلامى ٠ ويجدر بنا هنا(٤٣) ان نعرض راى ابن خلدون لظاهرة الخلافة من الناحية السياسية فحسب ، فقد نشات هذه الظاهرة بعد موت الرسول مباشرة وانتقاله الى الرفيق الأعلى ، اذ اضطرتهم طبيعة الاجتماع وظروف الدولة ، والمحافظة على الدين الجديد ان يختاروا خليفة للرسول ، رئيسا اعلى يتولى امورهم اذ ان هـذا المنصب هو نيابة عن صاحب الشريعة ، ومهمته حفظ الدين وسياسة الدنيا ٠ وهو يختلف فى طبيعته عن وظيفة الملك او الحاكم السياسى ، ووظيفته اعم واشمل لأنه ينظر فى تنظيم شـئون الناس الدنيوية والأخروية ، وتحقيق سعادتهم فى الدنيا والآخرة ٠ وستتضح لنا هذه التفرقة عندما نتحدث عن انواع الحكم عند ابن خلدون ٠

وتعتبر الخـلافة ، عند ابن خلدون من ارقى الوظائف السـياسية واكثرها مشروعية ، لأن وظيفة « الملك » لا تخلو من مساوىء قد تضر

---

(٤٣) راجع : د٠ مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية ، مطبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٣٧٨هـ ــ ١٩٥٨ م ص ١٣٠ ٠

افراد المجتمع ٠ واذا كان الشرع يرفع من شان الخلافة ، ويفضلها على الملكية ، فذلك لأنها شريفة فى ذاتها ، ونبيلة فى غايتها ٠ بيد ان المشرع لم يذم النظام الملكى لذاته ولكنه ذم المفاسد الناشئة عنه من الظلم والقهر والتمتع باللذات ، وهى كلها من توابع هذا النظام ومقتضياته ٠

ويعرف ابن خلدون الخلافة بقوله : « ان الخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية ، والدنيوية الراجعة اليها ٠ اذ احوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهى ـ اى الخلافة ـ فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به »(٤٤) ٠

ونحن نلحظ هنا تشابها بين تعريف ابن خلدون للخلافة وتعريف الماوردى لها بأنها : « خلافة النبوة فى حراسة الدين والدنيا » ٠

والحق ان ابن خلدون قد تاثر الى حد كبير بما كتبه الفقيه السنى، الماوردى من مؤلفات قيمة متنوعة وعلى وجه التحديد السياسية منها ، وكما هو معلوم فان الماوردى (ت ٤٥٠ هـ) يعد من رواد المفكرين العرب فى الفكر السياسى ونظم الحكم فى الاسلام ٠

كما اتفق ابن خلدون فى منحاه السياسى التوفيقى مع مواقف الفقهاء المسلمين الآخرين من امثال ابن تيمية والغزالى ، وان المبادىء التى تقوم عليها دراسته هى من الناحية العلمية نفس مبادىء سابقيه من الفقهاء السنيين والفلاسفة الاجتماعيين ٠ ان ابن خلدون فيما يرى ذلك المستشرق الأمريكى الأستاذ « هاميلتون جب »(٤٥) لم يفعل اكثر من اعادة ترديد تلك الآراء باسهاب وبقدر اكبر من الدقة بواسطة استعمال « نظريته فى العصبية » ٠

---

(٤٤) ابن خلدون : المقدمة ، ج ٢ ص ٦٨٨ ٠

ولكن علينا من ناحية اخرى ان لا نغمط ابن خلدون حقه فى افتراضه مبدا جديد يختلف تماما عن مسلمات الفقهاء السابقين عليه ، الا وهو مبدا الانتقال من حياة البداوة الى الحياة المتحضرة ، وان اداة الانتقال هى العصبية ، والنظر الى هذين العاملين المتلازمين باعتبارهما القوة المؤثرة والدينامية المحركة للتاريخ ولنشوء الدولة وصيرورتها .

* * *

الدين من اقوى اسس الدولة

ومن اقوى اسس الدولة عند ابن خلدون الدين ، حيث وجد الانسان لكى يؤدى الواجبات التى فرضها عليه الدين الحنيف لتهيئه حياته الآخرة ، ولكى يتوصل الى معرفة الشرع الالهى ، الذى يؤمن له السعادة فى الآخرة ، يجب ان يرشده نبى او من يحل محله وهو الخليفة .... فالخلافة تهدى الناس وفق الشرع واحكامه »(٤٦) . ومن هنا ايضا ، فان ابن خلدون يبنى ضرورة الامام او الخليفة على الشريعة السماوية المنزلة من قبل الاله .

ويلعب الدين دورا مؤثرا فعالا فى توطيد دعائم الدولة ، عند ابن خلدون ، باذهابه التنافس بين الناس ، وتقليل الخلاف بينهم وتاليف قلوبهم وصرف طبيعتهم العدوانية الى الجهاد من اجل نشر دعوه التوحيد ، واقامة مجتمع افضل ـ وهكذا « فاذا قام فيهم النبى او الولى الذى يبعثهم على امر الله ويذهب عنهم مذمومات الاخلاق ، ويأخذهم بمحمودها ،

---

(45) Gibb (H. A. R.) : The Islamic : Background of Ibn Khsldun's Politica Theory » . In : Studies on the civilization of Islam , Ed. by Shaw and Polk, Boston 1962, pp. 167, 169, 173 , 174 .

(٤٦) انظر : سير توماس ارنولد : الخلافة ص ٤٠ .

ويؤلف كلمتهم لاظهار الحق ، تم اجتماعهم ، وحصل لهم التغلب والملك »(٤٧) .

فالاسلام بدعوته الى التوحيد والاخاء والمساواة بين جميع الافراد ، كان سلاحا فعالا فى جمع القلوب وتاليفها ، وتوحيد القبائل العربية ودفعها الى الفتوحات ، وانشاء الدولة العربية الكبرى . فالدين ، بهذا ، يعتبر عاملا اساسيا فى نشأة الدولة وتطورها ، وامتدادها فى الزمان والمكان .

وعندما نتصفح مؤلفات ماكيافللى وفيكو وابن خلدون نعثر على عبارات متماثلة وافكار متشابهة توضح علاقة الدين بالسياسة ونشأة الدولة .

يقول ماكيافللى فى احد الفقرات ان المسيحية الحقة تخالف ما آلت اليه تأويلات البابوات . لكن فى التحليلات السياسية يرى ماكيافللى فى الدين قوة اجتماعية تردع وتهذب النزوات البشرية بين الأفراد . يقول :

« ان القارىء الفطن يستدل من تاريخ روما على ان الدين نافع لقيادة الجيوش ومواساة الشعب وتشجيع الأخيار وردع المفسدين »(٤٨) .

وهذا بعينه هو ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون فى فصول عديدة من المقدمة نذكر منها : فصل فى أن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى اهلها

---

(٤٧) ابن خلدون : المقدمة ٦٢٦/٢ .

(٤٨) ماكيافللى : ملاحظات على تاريخ روما ، ضمن الأعمال الكاملة ، باريس ، جاليمار ١٩٦٢ ، ص ٤١٢ ، نقلا عن د. عبد الله العروى : ابن خلدون وماكيافللى بحث تقدم به الى ندوة ابن خلدون ، اعمال ندوة ابن خلدون ، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط ، المغرب ١٩٧٩ م ، مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء ١٩٨١ م ص ١٨٥ .

قوة على قوة العصبية • وفصل : فى أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية ، وفصل : فى أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين •

فاذا انتقلنا الى فيكو فاننا نجده يعتبر الدين أساسا لنشأة الدولة التى يستند عليها قيام الحضارة • وهنا مبعث تماثل فكره مع ابن خلدون الذى جعل الدين أصلا للدولة • وفى هذا يقول ابن خلدون :

« ان الدولة العامة الاستيلاء ، العظيمة الملك ، أصلها الدين اما من من نبوة ، أو دعوة حق ، وذلك لأن الملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة ، وجمع القلوب وتاليفها انما يكون بمعونة من الله فى اقامة دينه ... »(٤٩) • ويدعم ابن خلدون رايه بقوله تعالى « لو انفقت ما فى الأرض جميعا ما الفت بين قلوبهم »(٥٠) •

ان الدين ، عند ابن خلدون وفيكو ، هو اصل نشأة الدولة والحضارة وتطورها ، لأنه يجمع الناس تحت لواء عقائده ، ويؤلف بينهم تحت كنف الاله والأنبياء المرسلين •

وقد ذهب هيجل (١٧٧٠ — ١٨٣١ م) من بعد ذلك الى توكيد دور الدين فى نشوء الدولة وتطورها على مر فترات التاريخ المختلفة ، وان الذى يوجه كل حوادث التاريخ هو العقل الالهى أو الروح العالى • والدولة فى نظره تمثل اسمى تجسيد للروح العالى أو العقل الالهى ، بل انها ليست الا « سير الله على الأرض » • وهذا هو بعينه ما ادركه ابن خلدون قبل الفيلسوف الالمانى هيجل بقرون عديدة عندما قرر ان لله يد فى تسيير عجلة تاريخ الدولة •

---

(٤٩) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٦/٢ •

(٥٠) الأنفال : ٦٣ •

وبوجب الاسلام – وكما يذهب الى ذلك ابن خلدون ، على المسلمين نصب الامام للحفاظ على سلام كيان الدولة وتماسكها ، والعمل على تقوية التعاون بين افرادها ، وتحقيق السعادة لهم فى الدنيا والآخرة .

ومعنى هذا أن نصب الامام ، وكما يرى ذلك ابن خلدون ، وجماعة اهل السنة التى ينتمى اليها ، واجب شرعا لقول النبى ﷺ : « من مات ولم يعرف امام زمانه ، فقد مات ميتة جاهلية » ولأن المسلمين قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبى عليه السلام نصب الامام وفى هذا يقول ابن خلدون :

« ان نصب الامام واجب قد عرف وجوبه فى الشرع باجماع الصحابة والتابعين لأن اصحاب رسول الله ﷺ ، عند وفاته بادروا الى بيعة أبى بكر رضى الله عنه وتسليم النظر اليه فى أمورهم .

وكذا فى كل عصر من بعد ذلك . ولم تترك الناس فوضى فى عصر من الأعصار واستقر ذلك اجماعا دالا على وجوب نصب الامام »(٥١) .

لقد صورت بعض الأبحاث ابن خلدون كما لو كان مفكرا علمانيا بل غالت بعض الدراسات الأخرى فى تقدير الجانب العلمانى فى منهجه . فقد وصف احد الباحثين(٥٢) ، موقف ابن خلدون من الدين بشكل عام بأن يراه « مجرد ظاهرة حضارية لها وزنها وعاملا اجتماعيا ونفسيا هاما على مسار التاريخ » . وذهب أبعد من ذلك فى قوله ان ابن خلدون كان يحاول « اخضاع الدين لنظرياته وفكره العلمى » . كما اعتبر (اروين روزنتال) أيضا ، فكر ابن خلدون متحررا من اى قيد دينى .

---

(٥١) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٩/٢ .

(٥٢) انظر : كامل عياد : نظرية ابن خلدون التاريخية والاجتماعية ص ٥٣ ، ٥٤ .

ولعلنا لاحظنا ان ابن خلدون بعيد كل البعد عن العلمانية ، وانه كان ابن بيئته الاســـلامية ، ونتاج ثقافتها ، كما كان عالمـا من اكبر علمـاء الاسـلام ، استمد عناصر فكره من مبادئه السامية .

وقد لعب الدين الاسـلامى دورا مؤثرا فى احداث التاريخ الاسلامى ، وتاسست الدولة الاسلامية فى عهد الرسول الكريم والخلفـاء الراشدين ، وتوطدت دعائمها انطلاقا من الدين الحنيف ، ومن حقائق التاريخ الثابتة ، ذلك الارتباط الوثيق بين الدين والدولة فى الاسـلام خاصة فى العصـور الأولى .

ان ابن خلدون يقرر اذن ، وبكامل الوضوح ان الدين من اسس قيام الدولة ، وشرط ضرورى لها .

دستور الحكـام :

بعد ان حدد ابن خلدون الخلافة نظاما امثل للحكم ، اتى بعد ذلك بكتاب طاهر بن الحسين مظهرا اعجابه به وتقديره العميق له من خلال تعقيبه عليه . وقد قدم طاهر بن الحسين الى ابنه عبد الله من النصائح والوصايا فى كتابه ما يمكن ان نسميه بدستور مكتوب للحكام فى جميع شـئون الحكم من ادارة وقضاء ومالية ودفاع وصحة وعمارة واوضح فيـه ما يجب ان يتحلى به الحاكم فى معاملاته مع مرءوسيه بخاصة ، وجمهرة الناس بعامة . وقد احتل كتاب طاهر بن الحسين فى تفكير ابن خلدون مكانا كبيرا نظرا لأصوله الاسلامية ، ونزعته الأخلاقية ، وعناصره الشرعية واتجاهه التربوى فى الاجتماع والسياسة .

اما عن مناسبة الكتاب الذى يتميز بموقعه الفريد من النظام الفكرى العام لابن خلدون ، فهى تولية المـأمون لعبد الله ابن طاهر بن الحسين ، الرقة ومصر ، وما بينهما فكتب طاهر بن الحسين كتابه هـذا الى ابنـه عبد الله وعهد اليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج اليه فى دولته وسلطانه

من الآداب الدينية والخلقية والسياسة الشرعية والملوكية وحثه على مكارم الأخلاق ، ومحاسن الشيم بما لا يستغنى عنه ملك ولا سوقه(٥٣) .

وتلك مقتطفات من كتاب طاهر بن الحسين :

« عليك بتقوى الله وحده لا شريك له وخشيته ، ومراقبته عز وجل ومزايلة سخطه ، واحفظ رعيتك فى الليل والنهار .

« الزم ما البسك الله من العافية بالذكر لمعادك وما انت صائر اليه وموقوف عليه ومسئول عنه ، والعمل فى ذلك كله بما يعصمك من الله عز وجل وينجيك يوم القيامة من عقابه واليم عذابه .

ليكن اول ما تلزم به نفسك وتنسب اليه فعلك المواظبة على ما فرض الله عز وجل عليك من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك وتوقعها على سننها من اسباغ الوضوء لها ، وافتتاح ذكر الله عز وجل فيها ، ورتل فى قراءتك وتمكن من ركوعك وسجودك وتشهدك ولتصرف فيه رايك ونيتك ، واحضض عليه جماعة ممن معك وتحت يدك ، وادأب عليها ، فانها كما قال الله عز وجل : « تنهى عن الفحشاء والمنكر » . ثم اتبع ذلك بالأخذ بسنن رسول الله ﷺ والمثابرة على خلائقه ، واقتفاء اثر السلف الصالح من بعده .

« اياك أن تقول أنا مسلط افعل ما اشاء ، فان ذلك سريع الى نقص الراى وقلة اليقين بالله عز وجل ، واخلص لله وحده النية فيه واليقين به . واعلم ان الملك لله سبحانه وتعالى يؤتيه من يشاء وينزعه ممن يشاء .

---

(٥٣) انظر : ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد وافى ، لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ٢/٨٨٢ ، ٨٨٣ وما بعدها .

« اعتصم فى احوالك كلهـا بالله سبحانه وتعالى ، والوقوف عند محبته والعمل بشريعته وسننه ، وباقامة دينه وكتابه ، واجتذب ما فارق ذلك وخالفه ودعا الى سخط الله عز وجل ٠

ولاتميلن عن العـدل فيما احببت او كرهت لقريب من الناس او لبعيد ٠ وآثر الفقـه ، واهله والدين وحملته ، وكتـاب الله عزو جل والعاملين به ٠ فان افضل ما يتزين به المرء الفقه فى الدين والطلب له والحث عليه والمعرفة بما يتقرب به الى الله فانه الدليل على الخير كله ، والقائد اليه والآمر به والناهى عن المعاصى والموبقات كلها ٠

اكثر مشاورة الفقهاء ، وخذ عن عن اهل التجارب وذوى العقل والراى والحكمة ولا تدخلن فى مشورتك اهل الرفه والبخل ، ولا تسمعن لهم قولا فان ضررهم اكثر من نفعهم ٠

وال من صافاك من اوليائك بالافضـال عليهم وحسن العطية لهم واجتذب الشح واعلم انه اول ما عصى الانسان به ربه ، وان العاصى بمنزلة الخزى ، وهو قول الله عز وجل : « ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون »(٥٤) فسهل طريق الجود بالحق ، واجعل للمسلمين كلهم فى فيئك حظا ونصيبا ، وايقن ان الجود افضل اعمال العباد ، فاعده لنفسك خلقا وارض به عملا ومذهبا ٠

وعليك بالاقتصاد فى الأمور كلها فليس شىء ابين نفعا ، ولا اخص امنا ، ولا اجمع فضلا منه ٠

ولا تقصر فى طلب الآخرة والأجر والأعمال الصالحة والسنن المعروفة ومعالم الرشد والاعانة ، والاستكثار من البر والسعى له اذا كان يطلب به وجه الله تعالى ومرضاته ٠

---

(٥٤) التغابن : ١٦ ٠

لا تتهمن احدا من الناس فيما توليه من عملك قبل أن تكشف أمره ، فان ايقاع التهم بالأبرياء والظنون السيئة بهم آثم اثم . فاجعل من شانك حسن الظن بأصحابك ، واطرد عنك سوء الظن بهم ، وارفضه ، يعنك ذلك على استطاعتهم ورياضتهم .

تفرد بتقويم نفسك تفرد من يعلم انه مسئول عما صنع ومجزى بما احسن ، ومؤاخذ بما أساء . فان الله عز وجل جعل الدين حرزا وعزا ، ورفع من اتبعه وعززه . واسلك بمن تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقه الأهدى . واقم حدود الله تعالى فى أصحاب الجرائم على قدر منازلهم وما استحقوه .

اذا عاهدت عهدا فاوف به ، واذا وعدت الخير فأنجزه ، واقبل الحسنة وادفع بها .. واشدد لسانك عن قول الكذب والزور ، وابغض اهل النميمة . فان اول فساد أمورك فى عاجلها واجلها ، تقريب الكذوب والجراة على الكذب . لأن الكذب راس المآثم ، والزور والنميمة خاتمها .

لتكن ذخائرك وكنوزك التى تدخر وتكنز : البر و التقوى ، واستصلاح الرعية ، وعمارة بلادهم والتفقد لأمورهم ، والحفظ لدمائهم ، والاغاثة للهوفهم .

لا تحقرن ذنبا ، ولا تمالئن حاسدا ، ولا ترحمن فاجرا ، ولا تصلن كفورا ، ولا تداهنن عدوا ، ولا تصدقن نماما ، ولا تامنن غدارا ، ولا توالين فاسقا ، ولا تتبعن غاويا ، ولا تحمدن مرائيا ، ولا تحقرن انسانا ، ولا تحسنن باطلا ... ولا تمشين مرحا ...

تفقد الجند فى دواوينهم ومكاتبهم ، وادر عليهم ارزاقهم ، ووسع عليهم فى معايشهم ، يذهب الله عز وجل بذلك فاقتهم ، فيقوى لك امرهم ، وتزيد قلوبهم فى طاعتك وأمرك خلوصا وانشراحا .

اعلم ان القضـاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس فوقه شىء من الأمور ، لأنه ميزان الله الذى تعدل عليـه احوال الناس فى الأرض . وباقامة العدل فى القضـاء ، والعمل تصلح احوال الرعية ، وتؤمن السبل ، وينتصف المظلوم وتاخذ الناس حقوقهم وتحسن المعيشة .

افرغ من عمل يومك ولا تؤخره لغـدك ، واكثر مباشرته بنفسك ، فان لغد امورا وحوادث تلهيك عن عمل يومك الذى اخرت .

وانظر احرار الناس وذوى الفضل منهم ممن بلوت صفاء طويتهم ، وشـهدت مودتهم لك ، ومظـاهرتهم بالنصـح والمحافظة على امرك ، فاستخلصهم واحسن اليهم .

اكثر الاذن للناس عليك وارهم وجهك وسكن لهم حواسك ، واخفض لهم جناحك واظهر لهم بشرك ، ولن لهم فى المسالة والنطق ، واعطف عليهم بجودك وفضلك .

واذا اعطيت فاعط بسماحة وطيب نفس من غير تكدير وامتنان . وانظر عمالك الذين بحضرتك وكتابك ، فوقت لكل رجل منهم فى كل يوم وقتا يدخل فيه بكتبه وما عنده من حوائج عمالك وامور الدولة ورعيتك .

لا تمنن على رعيتك ولا غيرهم بمعروف تؤتيه اليهم . ولا تقبل من احد الا الوفاء والاستقامة والعون فى امور المسـلمين ولا تضعن المعروف الا على ذلك .

اعلم ان الأموال اذا اكتنزت وادخرت فى الخزائن لا تنمو . واذا كانت فى صلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم ، نمت وزكت وصلحت بها العامة وترتبت بها الولاية وطاب بها الزمان . واعتقد فيها العز والمنفعة . فليكن كنز خزائنك تفريق الأموال فى عمارة الاسلام واهله .

واعلم انك جعلت بولايتك خازنا وحافظا وراعيا . وانما سمى اهل عملك رعيتك لأنك راعيهم وقيمهم ، فخذ منهم ما اعطوك من عفوهم ونفذه فى قوام أمرهم وصلاحهم وتقويم أودهم . واستعمل عليهم اولى الراى والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف . ووسع عليهم فى الرزق ، فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت واسند اليك .

تعاهد ذوى البأساء وأيتامهم وارامـلهم ، واجعل لهم ارزاقا من بيت المـال اقتداء بأمير المؤمنين أعزه الله تعالى فى العطف عليهم والصلة لهم ليصلح الله بذلك عيشـهم ويرزقك به بركة وزيادة . وأجر للأضراء من بيت المـال وقدم حملة القـرآن منهم والحافظين لأكثره فى الجراية على غـيرهم . وانصب لمرضى المسـلمين دورا تأويهم وقواما يرفقـون بهم ، واطباء يعالجون اسقامهم ، واسعفهم بشهواتهم ما لم يؤد ذلك الى اسراف فى بيت المـال »(٥٥) .

ويمكن لنا ان نجمل اهم اسس نظام الحكم التى اختارها ابن خلدون واعجب بها اثناء عرضه لكتاب طاهر الذى اوردنا فقرات مجتزاة منـه كنموذج لمنهج الحكم فى المجتمع البشرى الذى ابدع نظريته .

الايمان بالله تعالى وبوحدانيته ، والتوكل عليه والتسليم بقضائه ، والاقتداء بالنبى عليه الصلاة والسلام فى اقواله واحواله ، والحرص على اداء الفرائض والسنن ، وشكر لله على نعمه .

الايمان بهيمنة الله وسيطرته على امور العالم ومصائر البشر ، وان الملك له يؤتيه من يشاء وينزعه ممن يشاء .

التزام العـدل ، والابتعاد عن الغرض والهوى واتهام الأبرياء ، وعدم ترك الظالم رهبة منه أو محاباة . فصلاح احوال الرعية مرهون بتحقيق العدل فى القضاء والعمل .

---

(٥٥) انظر : ابن خلدون : المقدمة ٨٨٣/٢ ـ ٨٩٥ .

مشاورة اهل الراى والحكمة ، والأخذ من أهل التجارب والحكمة وعدم التعويل على مشورة البخلاء أو الاستماع الى نصائحهم ، لأن ضررها أكثر من نفعها .

الوفاء بالعهود ، وانجاز الوعود ، لأن الوعد حق على الحاكم ، وتحاشى الكذب . مباشرة الأمور بنفسه ، والنظر فى حوائج الرعية ، ومواساة الضعفاء ومساعدة المحتاجين والاستجابة لدعوة المظلوم .

متابعة العمال والكتاب والوزراء للاطمئنان على حسن سير الأمور ، وعدم تعطيل مصالح الرعية أو توقف دولاب العمل فى الدولة .

الحرص على حسن استقبال الناس واظهار البشر لهم والعطف عليهم بالجود والفضل .

الاقتصاد فى الأمور كلها ، واتقاء البذخ والاسراف ومجانبة الشح والبخل . الاحسان الى احرار الناس وذوى الفضل منهم واكرام العلماء ومصاحبتهم .

تفقد احوال الجند فى دواوينهم ومكاتبهم وادرار ارزاقهم والتوسعة عليهم فى معايشهم وتوفير افضل انواع الحياة الكريمة لهم ، فتقوى عزائمهم وتزيد قلوبهم فى طاعتك .

حسن توظيف الأموال فى المشروعات العامة بهدف تعمير دولة الاسلام .

انشاء المستشفيات والمصحات لعلاج مرضى المسلمين ، وتعيين اطباء يعالجون امراضهم ، وخداما يسهرون على راحتهم .

الاعتناء بذوى الباساء (اصحاب العاهات والمعوقين) والأيتام والأرامل وتعهدهم بالرعاية ، بتخصيص رواتب لهم من بيت مال المسلمين .

وتتميز هـذه النصائح بطابعها الانسانى وحكمتها العملية ، وتتشابك فيها مواضيع مختلفـة من دين وحكمة واخلاق وتاريخ وسياسة واقتصـاد وتربية ، وبالتالى تصح على الانسان كانسان فى كل عصر وكل زمان ، ومن هنا كانت اصالتها • فضلا عن ذلك اهتمامها بالعـدالة الاجتماعية وبتحقيق العـدالة القضائية ، وهى فى النهاية تقوم على قاعدة واحدة : وهى الحكم لمصلحة المحكومين •

انواع الحـكم :

تميز ابن خلدون بالواقعية والمرونة فى نظريته السـياسية ، واكد باسـتمرار على حاجة المجتمع الانسـانى الى نوع ما من السلطة العليـا او السـيادة لا يتصور بقاءه بدونها •

وقد خلت مقدمته من اية اشارة الى انظمة الحكم اليونانية التى ورد ذكرها عند ارسطو فى (السياسة) ، وافلاطون فى (الجمهورية) ، وهى الديمقراطيـة والموناركيـة (الملكيـة المطلقـة) والاوليجارشـية والارستقراطية والجمهورية والطغيان (الاستبدادية المطلقة) • وربما كان ذلك راجعا الى عدم اطلاعه عليها ، حتى ولو كان قد اطلع عليهـا ، فانه تعمـد اغفـال ذكرها ، اذ تتصف امثـال هـذه النظم بالطوبارية والخيـال ، ولم يشهد لها المجتمع تطبيقات فعليـة ، بل تحدث عنهـا اصحابها على جهة الفرض والتقدير •

ان ما يهم ابن خلدون هو ما حدث بالفعل ، وليس ما ينبغى ان يكون عليه المجتمع البشرى او الحكم فى الاسلام • اذ ان الشريعة الاسـلامية قد اجرت شـئون الاجتماع والحـكم « على منهاج الدين ليكون الكـل محوطا فى نظر الشارع » • ان الحكومة التى يجب أن تقوم فى المجتمع الاسـلامى ، هى فى رايه الحكومة الاسلامية القائمة على سـياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا والآخرة •

وتنحصر أنواع الحكم ، عنده ، فى ثلاثة :

١ ــ الملك الطبيعى العلمانى الاستبدادى ، وهو « حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة » .

٢ ــ الملك السياسى العقلى الوضعى ، وهو « حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار » .

٣ ــ الخلافة السماوية الشرعية ، وهى « حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة اليها .. فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا »(٥٦) .

ونفصل حديثنا ، قليلا ، عن هذه الأنظمة الثلاثة من الحكم فنقول :

ان الملك الطبيعى الفردى هو ثمرة العواطف والغرائز الانسانية من ميول واهواء كحب الذات ، والرغبة فى الاستعلاء والاستبداد والسعى الى تحقيق المطامع الفردية الأنانية . وتشترك فى هذا النوع من الحكم جميع الأمم التى يحتكر الحكم فيها طاغ مستبد ، لا يعتمد فى حكمه على سياسة عقلية او سياسة شرعية ، ويهدف الى تحقيق المصالح الأنانية الضيقة له . وهذا النوع الاستبدادى من الحكم مذموم عند ابن خلدون . ويرى ابن خلدون ان مآل هذا الحكم الانهيار ، لأن الناس لا يوافقون على منح ولائهم لحاكم استبدادى ظالم ، فيعلنون العصيان فتنشب القلاقل وتسفك الدماء مما يؤذن بنهاية حكمه .

اما النوع الثانى من الحكم فهو الحكم او الملك السياسى الوضعى الذى عرفه الفرس ، الذين كانوا يستندون فيه الى قوانين سياسية وضعية زمنية خلافا لنظام الملك الطبيعى الضار السابق الاشارة اليه .

---

(٥٦) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٨/٢ .

ان الملك السياسى يعتمد ، اذن على قوانين وضعية ، يضعها فلاسفة الدولة وعظماؤها بدون أن ينظر فيها الى الشرع ، وهدفهم من هذه القوانين جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار . وهذا النوع من الحكم مذموم ايضا عند ابن خلدون ، وان كان يحلو له فى بعض الأحيان مدحه ، حيث يخضع الناس فيه لقوانين عقلية بدلا من الخضوع للحكم الاستبدادى الفردى او الاوتوقراطى او غير الدستورى . ثم ان هذه القوانين الوضعية العقلية الزمنية التى يعتمد عليها هذا الحكم تكفل للدولة الهدوء والاستقرار والثبات اللازمة لضمان بقاء العمران .

ويقول ابن خلدون فى صدد شرح هذين النوعين من الحكم « لما كانت حقيقة الملك انه الاجتماع الضرورى للبشر ، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت أحكام صاحبه فى الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق فى احوال دنياهم ، لحمله اياهم فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من اغراضه وشهواته . ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم . فتعسر طاعته لذلك ، وتجىء العصبية المفضية الى الهرج والقتل . فوجب ان يرجع فى ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون الى احكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم ، واذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ، ولا يتم استيلاؤها : سنة الله فى الذين خلوا من قبل(٥٧) .

ان الملك السياسى ، او الملك الدستورى ، القائم على قوانين زمنية وضعية افضل من الملك الطبيعى غير الدستورى الذى لا يقيده قوانين من حيث مدى الشرعية او القدرة على البقاء والاستقرار . فهو رغما عن افتقاره الى الوحى السماوى الالهى ، فانه يحقق العدالة الى حد ما ، ويجلب المنافع للمحكومين فى هذه الحياة الدنيا ، ويجنب الدولة الفوضى وعدم الاستقرار ويحقق لها فى النهاية انتظام الأمور والغلبة والازدهار

---

(٥٧) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٦/٢ ـ ٦٨٧

والتقدم . وبهذا يعلن ابن خلدون معارضته للحكم القائم على الاستبداد والسلطة المطلقة بالمقارنة الى الآثار الأقل ضررا لنظام الحكم القائم على القانون . الا أن لهذا النوع من الحكم ايضا عيبه الذى يجب ان يرفض من اجله ويشجب ، وهو يكمن فى نظامه المـادى ، واقتصار نظره على شئون الحيـاة الدنيا ، واشباع الاحتياجات الدنيوية دون اعتبار لأمور الحيـاة الروحية ، والجوانب الدينية للحيـاة الانسانية التى تؤمن السـعادة فى دار الخلود وهى الدار الآخرة .

وعلى ذلك فلابد من نظـام ثالث للحكم وهو الخلافة التى تتطابق فيها السياسـة والشريعة ، فتكون السياسـة شرعية ، تعتبر احكام الشريعة فيها السلطة العليـا ذات السـيادة . والخلافة ، بهذا ، هى نظـام يوحى به الله بواسـطة الأنبياء ويراعى فيه جلب المنافع ودفع المضار ومصالح النـاس الأخروية من جلب المنافع ودفع المضـار ايضـا . وفى هـذا يقول ابن خلدون فى تعريفه نظـام الخلافة بأنه : « حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة اليها ، اذ أحوال الدنيـا ترجع كلها عند الشـارع الى اعتبارهـا بمصالح الآخرة ، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسـة الدين وسياسـة الدنيـا به »(٥٨) .

ان ملك الخليفة هنـا هو ملك سـياسى شرعى ، لا طبيعى فقط ولا سـياسى فقط .

وفى هـذه الأنواع الثلاثة من الملك يقول ابن خلدون : « فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب واهمال القـوة الغضبية فى مرعاها فجـور وعدوان ، ومذموم عنده ، كما هـو مقتضى الحكمة والسياسـة . وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم ايضا لأنه نظر بغير نور الله ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ، لأن الشارع اعلم بمصالح الكافة

---

(٥٨) المصـدر السـابق ٦٨٨/٢

فيما هـو مغيب عنهم ، من امور آخرتهم ، واعمال البشر كلهـا عائدة عليهم فى معادهم ، من ملك او غيره ، قال ﷺ « انما هى اعمالكم ترد عليكم »(٥٩) .

ويعلق جورجى زيدان على هـذا التقسيم بقوله : « ان الذى يتاتى له ان يتولى امور الناس اما ان يسير بهم على قانون مفروض (يقصد به هنـا الملك السـياسى الوضعى) ، او على مقتضى ميوله واغراضـه (الملك الطبيعى الفـردى العلمـانى) ، واكثر حكام العـالم المتمدن يحكمـون بقوانين سـياسية وضعها عقلاء الأمة واكابر الدولة يطبقها الناس ويجرون على احكامها ، كذلك كان الفرس والروم قبل الاسـلام ، وكان هـذا شـان الملوك المطلقين فى اوربـا الى عهـد قريب ، بل كذلك شـان الديمقراطيات التى يتولى الحكم فيها ملك يرث العرش عن آبائه ، او رئيس جمهورية ينتخبه الشعب وفق قواعد مقررة فى الدستور ، ويقوم بالحكم فى حـدود يعينها الدستور ايضـا »(٦٠) واما الخلافة فانهـا مقيدة بقوانين دينية شرعية يسـوس الخليفة بها امته ، ويحمل الناس على احكامها بالنيابة عن النبى صاحب تلك الشريعة .

ان هـذا النمط من الحكم (الخلافة) هو افضل النظم السياسية ، والمثل الأعلى لابن خلدون . وقد تحقق هـذا النظام بالفعل فى صـدر الاسـلام اثناء حكم الخلفاء الراشـدين وعلى المسلمين ان يعيدوا تحقيق نظـام الخلافة الراشدة ، وهنـا مناط الاصلاح السياسى القويم .

ان الحيـاة المتحضرة فى نظر ابن خلدون ، توجب اللجوء الى قوانين سـياسية ملزمة يقبلها الناس عن رضى واقتناع ، يكون مصدرهـا شرع الاسلام المستمد من اصـول اربعـة هى القرآن والسـنة والاجماع

---

(٥٩) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٧/٢

(٦٠) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسـلامى ١٢٧/١ ـ ١٢٨

والقياس . مثل تلك القوانين يمكن ان تحقق الصالح العام للمجتمع ، وترشد الناس الى ما هو اقوم فى حياتهم الدنيوية والاخروية على حد سواء . وحكومة الخلافة ، بهذا ، تعد خير حكومة لما فيها من حفاظ على مصالح الناس فى دنياهم وسلامة مصيرهم فى آخرتهم .

ويدافع ابن خلدون عن نوع الحكم القائم على الشريعة ، حيث لا يكون الحاكم (الخليفة أو الامام) هو صاحب السيادة العليا ولا مصدرا للتشريع بل مصدر التشريع هو القوانين المستمدة من الدين الاسلامى . ومعنى هذا أن الشريعة الاسلامية هى السلطة العليا للسيادة فى النظام السياسى . ثم ان لأحكام الشريعة وظيفة دنيوية تتمثل فى تخلى الناس عن عاداتهم المتخلفة عن عاداتهم وقبولهم الحكم المستلهم من وحى السماء . لقد عمل الدين على القضاء على التنافس والتحاسد بين الناس ، وتميز بقدرته على تاليف القلوب وعلى الانقياد للحاكم والاقبال على الله . وكان له دور كبير فى جمع العرب على كلمة واحدة، وتمكينهم من الملك . وقد كتب ابن خلدون فى هذا فصلا فى مقدمته تحت عنوان : « ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة او ولاية او أثر عظيم من الدين على الجملة »(٦١) يقول فيه : « فاذا كان فيهم النبى او الولى الذى يبعثهم على القيام بأمر الله ، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ، ويؤلف كلمتهم لاظهار الحق ، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك » .

ثم ان الدعوة الدينية ، فى نظر ابن خلدون ، تزيد الدولة قوة ومنعة ، وتضمن لأهلها النصر فى المعارك الحربية . دليل ابن خلدون فى هذا الفتوح الاسلامية الأولى . وفيها انتصر المسلمون ولم يتجاوز عدد افراد جيشهم على بضعة وثلاثين الفا فى معركة القادسية على جموع

---

(٦١) ابن خلدون : المقدمة ٦٢٦/٢

الفرس التى جاوز عددهـا مائة وعشرين الفـا من الجنود المهرة المدربين. وقـد حدث الشئ نفسـه فى معركة اليرموك ، اذ تغلب المسلمون بنفس العدد على جيوش الروم بقيادة هرقل وقـد زاد عددهـا على اربعمائة الف جنـدى .

وفى حالة عدم توافر حكومة الخلافة ، يفضل ابن خلدون نوع الحكم الجديد الذى تتمزج فيه الخلافة مع الملك لعدم ابتعـاده عن تعاليم الشريعة الاسلامية فاصبح « ملوك المسلمين يجرون ـ سياستهم ـ على ما تقتضيه الشريعة الاسـلامية حسب جهدهم . فقوانينها اذن مجتمعة من احكام شرعية وآداب خلقية ، وقوانين فى الاجتماع طبيعية واشـياء من مراعاة الشوكة وعصبية ضرورية . والاقتداء فيها بالشرع اولا ، ثم الحكماء فى آدابهم والملوك فى سـيرهم(٦٢) فاذا حدث ان حـل الحكم الملكى الزمنى الاسـتبدادى البحت محل النمط الثانى من الحكم نتيجةتدهور الأوضاع اللاحق للخلافة ، فان ابن خلدون يستنكر ذلك التحول ، ويكون الحكم الملكى السياسى الوضعى القائم على قوانين عقلية هو اقل انواع الحكم سوءا ، نظـرا لمـا يتميز به من قـدرة على البقـاء والحفـاظ على الاجتمـاع البشرى .

ويتحدث ابن خلدون باسهاب عن موضوع انقلاب الخلافة الى ملك، ويعتبر ابن خلدون تحول الخلافة الى الملكية امرا طبيعيا بعد ان تذهب عن النفوس قوة الوازع الدينى ، وتستعيد بذلك عواطفها الطبيعية وشغفها بمتع الحيـاة الدنيا . وقد حدث هـذا التحول ، ايضانتيجةالقوة العصبية وهى القوة العـاملة فى الحيـاة والحاكمة للمجتمع ، وهى لابد ان تفضى الى الملك . يضاف الى ذلك الأحداث السياسـية التى شـهدها العـالم الاسـلامى وابرزهـا على سـبيل المثال ، قيام الخلافة الاسلامية المستقلة فى الأندلس ، وادعاء كل سلطان لنفسـه الخلافة يقول ابن خلدون(٦٣)

---

(٦٢) ابن خلدون : المقدمة ٨٨٢/٢

(٦٣) ابن خلدون : المقدمة ٧١٧/٢ ـ ٧١٨

قــد تبين لك كيف انقلبت الخلافة الى الملك ، وان الأمر كان فى أوله خلافة ، ووازع كل احد فيها من نفسـه وهو الدين ، وكانوا يؤثرونه على امور دنياهم ، وان افضت الى هلاكهم وحدهم دون الكافة ٠٠٠٠ فقد رايت كيف صـار الأمر الى الملك وبقيت معانى الخلافة : من تحرى الدين ومذاهبه ، والجرى على منهاج الحق ٠ ولم يظهر التغير الا فى الوازع الذى كان دينـا ثم انقلب عصـبية وسـيفا ٠

وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك ، والصـدر الأول من خلفـاء بنى العباسى الى « الرشـيد » وبعض ولده ٠ ثم ذهبت معـانى الخلافة ولم يبق الا اسـمها ٠ وصار الأمر ملكا بحتا ، وجرت طبيعة التغلب الى غايتها واستعملت فى اغراضها من القهر والتقلب فى الشهوات والملاذ ، وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ، ولمن جـاء بعد الرشـيد من بنى العباسى ، واسم الخلافة فيهم لبقاء عصبية العرب ، والخلافة والملك فى الطورين ملتبس بعضهما ببعض ، ثم ذهب رسم الخلافة واثرهـا بذهاب عصبية العرب وفنـاء جيلهم وتلاشى احوالهم وبقى الأمر ملكا بحتـا كما كان الشـان فى ملوك العجم بالمشرق ٠

ويجمل ابن خلدون ما تقدم حيث يقول(٦٤) « فقد تبين ان الخلافة قد وجدت بدون الملك اولا ، ثم التبست معانيها واختلطت ، ثم أنفرد الملك حيث افترقت عصبية الخلافة ٠ والله مقدر الليل والنهار وهو الواحد القهار » ٠ وقد سـعى ابن خلدون فى معالجته لموضوع انقلاب الخلافة الى الملك الى تحليل حركة التاريخ الاسـلامى منذ فجر الدعوة الاسلامية وحتى عصر خلفـاء بنى العباس ، وانطلق فى هـذا من منطلق اسلامى واضح يعتمد على الكتـاب والسـنة ٠

والنظام الملكى ، عند ابن خلدون ليس مذموما باطلاق بل المذموم فقط هـو الملك الذى تكون وجهته الباطل ، وهـو ليس من الاسلام فى

---

(٦٤) المصـدر السـابق ٧١٨/٢

شىء . وقد ذم الاسلام هذا النوع من الملك واهله ، لما فيه من تنكب عن صراط الله ، وشيوع الخلاف والانغماس فى الشهوات ، وازدياد الصرف على مظاهر المدنية والترف والاسراف والتغلب بالباطل »(٦٥) .

اما النظام الملكى المحمود ، فهو الذى يعلى شأن الحق والعدل ، ويحمل العباد على عبادة الله وجهاد اعدائه . ومن الواجب فيما يرى ذلك ابن خلدون ان نقر سلطة الملك ، ما دام الملك عادلا رقيق المشاعر . فالملك اذن لا يذم لذاته ، وانما يذم للمفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات .

شروط منصب الخلافة :

يرى ابن خلدون ، وهو من أهل السنة ، انه يشترط فيمن يتولى منصب الخليفة او الامام ، الذى أجمع على وجوبه الصحابة والتابعون ، توافر شروط العلم ، والعدالة ، والكفاءة ، وسلامة الحواس والأعضاء(٦٦) .

فشرط العلم ضرورى ، لأن الامام انما يكون منفذا لأحكام الله اذا كان عالما بها ، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها .

وأما العدالة ، فشرط ضرورى ايضا ، لأن منصب الامامة منصب دينى ينظر فى سائر المناصب .

وأما الكفاية ، فتعنى ان يكون الامام كفؤا جرئيا على اقامة الحدود واقتحام الحروب وان يكون بصيرا بها ، كفيلا بحمل الناس عليها ، عارفا بالعصبية وأحوال الدهاء ، قويا على معاناة السياسة ليصح بذلك حماية الدين ، وجهاد العدو ، واقامة الأحكام ، وتدبير المصالح .

---

(٦٥) انظر المصدر السابق ٧٠٨/٢ ــ ٧١٠

(٦٦) انظر : ابن خلدون : المقدمة ٦٩٢/٢ ــ ٦٩٦

وأما سلامة الحواس والأعضاء ، فيشترط فى الامام أن يكون مبرأ من الجنون والعمى والصمم والخرس ، وكل ما من شأنه أن يؤثر على قدرته على العمل وادارة شئون الدولة كفقد اليدين والرجلين وما الى ذلك .

اما شرط القرشية ، فينظر اليه ابن خلدون على انه شرط خامس للامام وهو شرط اثار الجدل بين الفقهاء وبخاصة حين بدأ نظام الخلافة فى التلاشى والاضمحلال .

فمن فقهاء المسلمين من اشترط ان يكون الامام من قريش وذلك للآثار الكثيرة الواردة في فضل قريش المشيرة الى ان الامارة تكون فيهم . ومن هذه الآثار قول النبى ﷺ ، فيما روى عنه : « لا يزال هذا الأمر فى قريش ما بقى من الناس اثنان » . وقد قال النبى : « الأئمة من قريش » وقال ايضا : « الناس تبع لقريش فى الخير والشر » . وان كانت هذه النصوص من الأخبار والآثار لا تدل دلالة قطعية على ان الامامة يجب ان تكون من قريش بل يصح ان يكون بيانا للافضلية .

ومن الفقهاء من يرى أنه لا يشترط عند تولية الامام ونصبه للحكم ان يكون من قريش ، بل ذهب البعض صراحة الى نفى النسب القريشى واشتراطه عند اختيار الامام كالقاضى ابى بكر الباقلانى .

ويرى بعض الشيعة ان تكون دائرة الاختيار للامام محصورة فى قريش لأن العرب اطوع للقرشيين ، ولأن الخليفة ينبغى أن يكون ذا عصبية تشد أذره وتحمى ظهره ، ولا قبيلة فى العرب اعز من قريش ، وسائر العرب يستكنون لغلبهم : فلو جعل الأمر فى سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم .

والخوارج لا يقولون بشرط القرشية ، وجوزوا ان تكون الامامة فى غير قريش ، بل ذهبوا الى ان الامام يجوز ، ايضا ان يكون عبدا أو حرا او نبطيا (اى من عوام الناس واخلاطهم)(٦٧) . كما لم تتقيد المرجئة بشرط القرشية فى الامامة واشترطت فى الامام ان يكون قائما بالكتاب والسنة(٦٨) .

واختلفت المعتزلة بينهم فى اشتراط ان يكون الامام من قريش فاشترطها بعضهم ولم يشترطها قوم منهم ، وقالوا : ان حديث « الأئمة من قريش » لم يكن متواترا ، اذ لو تواتر لما ادعت الأنصار مشاركة المهاجرين فى الخلافة وبالغ « ضرار » من المعتزلة فقال : « اذا استوى الحال فى القرشى والأعجمى فالأعجمى اولى بها . والمولى اولى بها من الصميم » ، وهذا كما ورد فى (اصول الدين للبغدادى) .

ولكن يبدو ان الذى يعم المعتزلة هو عدم التقيد بهذا الشرط ، وانما اشترطوا ، فقط ، كما يقول النوبختى(٦٩) ان يكون الامام قائما بالكتاب والسنة مؤمنا عادلا . وان كان النوبختى ، يظهر فى موضع آخر من كلامه ان المعتزلة يفضلون القرشى للامامة عن غيره فيقول : « قالت المعتزلة ... اذا اجتمع قرشى ونبطى ، وهما قائمان بالكتاب والسنة ، ولينا القرشى »(٧٠) .

اما ابن خلدون فقد ذهب الى القول بان النسب القرشى شرط ضرورى لمن يتولى الامامة ، لاجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك ،

---

(٦٧) انظر الشهرستانى : الملل والنحل بهامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم ط . أولى القاهرة ١٣١٧ هـ ١٥٦/١

(٦٨) انظر : الشهرستانى : ١٤٣/١ .

(٦٩) النوبختى : فرق الشيعة ، نشر ريتر ، ليبزج ١٩٣١ م ص ١٠

(٧٠) المصدر السابق ص ١٠

ولتوافر الكفاية والقدرة عند اصحاب العصبية القرشية . وقدرة القرشيين على جمع شمل المسلمين وتوحيد كلمتهم بحكم تميز قريش بالكثرة والعصبية والشرف .

ولكن هـذا الشرط كان لازما ، فى نظر ابن خلدون ، فى السنوات الأولى من الحكم الاسلامى ، بالنظر الى الدور الفعال الذى لعبه فى تأمين المصلحة العامة ، وقدرته على حل الخلافات بين القبائل العربية ، وتاليف القلوب وتوحيد العرب تحت سلطة قريش ، وتقوية الدولة وتدعيم الدعوة الاسلامية الجديدة .

الا ان ابن خلدون راى بعد ذلك انه بعـد تعرض نظام الخـلافة للاضمحلال وتلاشى عصبية قريش واستبداد ملوك العجم على الخلفاء ، فان شرط القرشية اصبح غير لازم وفى هـذا الأمر فقد عارض ابن خلدون فقهـاء الاسلام الذين استمروا فى اعتبار القرشية شرطا ضروريا للامامة . حتى ولو كان الامام عاجزا عن القيام باعبـاء وظيفته والوفاء بالتزاماته قبل الأمة الاسلامية وفى هـذا يقول :

« وبقى الجمهـور على القول باشتراطهـا وصحة الامامة للقرشى ولو كان عاجزا عن القيام بأمور المسلمين . ورد عليهم سقوط شرط الكفاية التى يقود بها على امره ، لأنه اذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية ، واذا وقع الاخلال بشرط الكفـاية تطرق ذلك ايضا الى العلم والدين ، وسقط اعتبار شروط هـذا المنصب وهو خلاف الاجماع »(٧١).

ويقول الاسـتاذ عباس محمود العقـاد بصدد شرط القرشية(٧٢) « ان الكثيرين يرون التحلل من هـذا الشرط (شرط القرشية) لأسباب كثيرة ، منها أنه شرط من شروط متعددة ، فاذا اجتمع اكثرها ولم تكن

---

(٧١) ابن خلدون : المقدمة : ٢/٦٩٤

(٧٢) عباس محمود العقاد : الديمقراطية فى الاسلام ، دار المعارف بمصر ، طبعة ثالثة ص ٧ .

منها النسبة القرشية كان فيها الكفاية ومنها ان النبى عليه السلام قال : « لو كان سالم مولى حذيفة حيا لوليته » . ومنها ان النبى عليه السلام لا يدعو الى عصبية ، لأنه نهى عنها فى احاديث كثيرة ، وبرىء من كل دعوة الى العصبية ، فهو صلوات الله عليه يؤثر الامام القرشى لصفات القدرة على القيام بالامامة ، لا للعصبية . وقد كانت قريش اقدر القبائل بمكة عاصمة الجزيرة فى عهد الدعوة المحمدية فكانت امامتها هناك أرجح . وظلت كذلك الى أن قام بالأمر من اجتمعت له شروط الامامة دونها ، اما ما عدا الامامة من اعمال الولاية فلا اختلاف عليه فى زمن من الأزمان على عهد النبى وبعد عهده فقد ولى عليه السلام زيدا وابنه اسامة قيادة جيوش كان فيها جلة الصحابة القرشيين ، ومنهم عمر بن الخطاب »

والذى نراه ان الخلافة يجب ان تكون لمن هو جدير بها مهما كان شخصه وخاصة اذا اتفق المسلمون واجمعوا على اختياره . « قال ابو داود للطيالس فى سنده : حدثنا سكين بن عبد العزيز عن سيار ابن سلامة عن ابى برزة ان النبى ﷺ قال : الأئمة من قريش ما حكموا فعدلوا ، ووعدوا ، واسترحموا فرحموا » وهذا الحديث بالتالى ، يدل على ان احق الناس بالخلافة قريش ، ولكنه لا يدل على بطلان خلافة غيرهم ، وقوله : « ما حكموا فعدلوا ... الخ » يدل على أن المعيار هو اتصافهم بهذه الصفات : العدل ، والوفاء ، والرحمة(٧٣) .

القوة اساس نشاة الدولة :

يرفض ابن خلدون فكرة العقد الاجتماعى كاساس لنشاة الجماعة السياسية وهى الفكرة أو النظرية التى شاع ذكرها ، فيما بعد فى القرنين ١٧ ، ١٨ ميلادية عند كل من توماس هوبز (١٥٨٨ – ١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) وجان جاك روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨) .

---

(٧٣) السيوطى : تاريخ الخلفاء تحقيق الأستاذ محمد محى الدين عبد الحميد ص ٩ هامش .

والدولة او الجماعة السياسية ، عند ابن خلدون ، تنشأ نتيجة القوة او التغلب القائم على العصبية المتولدة عن وحدة النسب وقوة القرابة والولاء ٠ وتعتبر العصبية ، وفقا لهذا ، هى القوة المحركة لسير التاريخ فعلى اساسها تقوم الدولة ، وبضعفها تضعف الدولة ٠ والعصبية هى القوة والجاه اللذان تتمتع بهما القبيلة او الأسرة وتجعلها مهابة الجانب ٠

ان الدور الذى تلعبه العصبية فى الحياة الاجتماعية والسياسية هو دور حاسم ، وهى تحتل فى نظرية ابن خلدون حول الدولة ،كان حجر الزاوية ، وتشكل آراؤه فيها نظرية قائمة بذاتها ٠ وتحمل العصبية الأفراد على التناصر والتعاضد فى المدافعة والحماية والمقاتلة ٠ انها ضرورية : فى كل امر يحمل الناس عليه من نبوة او اقامة ملك او دعوة اذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما يتم بالقتال عليه ، لما فى طباع البشر من الاستعصاء ولابد فى القتال من العصبية(٧٤) ٠ وتشتمل العصبية ايضا الى جانب هذا العنصر المادى ، على عناصر معنوية تستمد من الدين والأخلاق (من شجاعة وحزم وبأس) ٠ ويقول ابن خلدون اثناء استعراضه للشروط الواجب توافرها للرئاسة على الجماعة :

« فاذا نظرنا فى اهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحى والأمم فوجدناهم يتنافسون فى الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات ، والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف ، ٠٠٠٠ والوفاء بالعهد ، وبذل الأموال فى صون الأعراض وتعظيم الشريعة ، واجلال العلماء لها ٠٠٠ علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت ايديهم ، او على العموم »(٧٥) ٠

فالعصبية هنا لا يمكن ان تنفصل عن القيم الروحية الأخلاقية ،

---

(٧٤) ابن خلدون : المقدمة ٥٩٣/٢

(٧٥) ابن خالدون : المقدمة ٦١٥/٢

ولا يمكن للدولة ان تستمر وتحافظ على وجودها اذا هى فقدت فضائلها السياسية او هجرت قيمها الأخلاقية الروحية ٠

ويقول ابن خلدون فى تاكيد قيام الدولة على القوة ، وأن الملك هو التغلب والحكم بالقهر ، وتقريره حاجة السلطة السياسية الماسة للعصبية :

« الرئاسة لا تكون الا بالتغلب ، والغلب انما يكون بالعصبية »(٧٦)

« الملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية »(٧٧)٠

اما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها ٠٠٠٠ والتغلب الملكى غاية العصبية »(٧٨) ٠

« ولما كانت الرياسة انما تكون بالغلب وجب ان تكون عصبية ذلك النصاب اقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها ويتم الرياسة لأهلها ٠ فاذا وجب ذلك تعين ان الرياسة عليهم لا تزال فى ذلك النصاب المخصوص باهل الغلب عليهم »(٧٩) ٠

« ان العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل امر يجتمع عليه(٨٠) ٠

وقد ابتدع ابن خلدون نظرية العصبية التى تعد بمثابة المحور الذى يدور حوله معظم المباحث الاجتماعية ، وتتصل به جميع مباحث « الاجتماع السياسى » ٠ ولا نغالى اذا قلنا ـ بهذا الاعتبار ـ انها تؤلف « انظومة »

---

(٧٦) المقدمة ٥٩٩/٢

(٧٧) المقدمة ٦٣٦/٢

(٧٨) المقدمة ٦٠٩/٢

(٧٩) المقدمة ٥٩٨/٢ ٠

(٨٠) المقدمة ٦٠٩/٢ ٠

Systems تامة التكوين فى الاجتماع بوجه عام ، والاجتماع السياسى بوجه خاص(٨١) . وعلى هذا الأساس فان ابن خلدون ينظر الى ظاهرة العصبية كظاهرة فى الطبيعة Phenomenon in nature وكقوة فى المجتمع a power in society فى آن معا .

والعصبية عند ابن خلدون ليست شكلا من أشكال التعاضد فحسب ، بل هى نوع خاص من أنواع العلاقات الاجتماعية(٨٢) . ولفظة « عصبية » مصدر عصب أى جمع واجتمع وتجمع فى مكان ما .وهى تمت بصلة الاشتقاق اللغوى الى كلمة « العصب » بمعنى الشد والربط ، ولكلمة « العصابة » بمعنى الرابطة ، وتسمى اللغة العربية الخصال والأفعال الناجمة عن ذلك ــ من تعاضد وتشيع ـ باسم « العصبية » والتجمع الذى تعنيه العصبية ليس تجمعا حسيا فقط بل هو ايضا ، تجمع معنوى روحى .

والعصبية هى ايضا عبارة عما تتمتع به القبيلة او الأسرة من القوة والجاه اللذان يجعلان من افرادها جمعا متراص البنيان ، قوى الجانب يخشى بأسه . وقوام العصبية فى نظره الاتصال برابطة النسب والقرابة وما اليهما من الرابط المماثلة . ويفقد الفرد فى هذا التجمع فرديته ، ويتقمص شخصية القبيلة او الأسرة التى ينتمى اليها وخاصة فى حالة الخطر الخارجى الذى يتهدد كيان العصبية المادى أو المعنوى .

ان العصبية بالذات ، هى هذا الوعى العصبى ، الذى يشد افراد العصبة بعضهم الى بعض ، ويجعل منهم كائنا واحدا تفنى فيه ذوات الأفراد .

---

(٨١) ساطع المصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة الخانجى مصر ١٩٦١ ص ٣٣٣ .

(٨٢) انظر ايف لاكوست : ابن خلدون واضع علم ومقرر استقلال ، طبعة بيروت ١٩٥٤ ص ٣٨ .

فالعصبية التى تعنى فى الأصل التجمع والتعاضد. ورابطة النسب الدموية من الاقرب (بيت او عشيرة) الى الأبعد (مجموعة قبائل او عشائر) هى ، اذن « رابطة اجتماعية ـ سيكولوجية ، شعورية ولا شعورية معا ، تربط افراد جماعة ما ، قائمة على القرابة ، ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد اولئك الأفراد : كافراد او كجماعة . »(٨٣) . وابرز انماط العصبية هو ذلك الذى يرجع الى صلة الرحم (صلة الدم) ، ذلك ان صلة الرحم طبيعى فى البشر ، ومن صلتها النعرة على ذوى القربى واهل الأرحام ان ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة .

ويوجد اكثر من تفسير عند شراح ابن خلدون لكلمة العصبية فى اللغات الأجنبية. فقد ترجم البارون « دوسلان » كلمة العصبية بتعبير Esprit de corps الذى يعنى « روح التضامن » الذى يظهر بين الأشخاص المنتسبين الى المهنة الواحدة . وكذلك فعل « بوتول »(٨٤) . واقترح « غوتيه » استبدال التعبير السابق نظرا لقصوره عن مقابلة مقاصد ابن خلدون ، بتعبير آخر هو Esprit de clan الذى يدل على « روح التضامن الذى يظهر بين افراد القبيلة الواحدة او الطائفة الواحدة . » . ومن الاستعمالات الأخرى لمعنى العصبية : التماسك Sollidgrity والولاء للجماعة Group Loyal'ty والشعور الجمعى Group feeling . وتعكس هذه المرادفات معان مختلفة متباينة مثل الوفاء للجماعة ، الرغبة فى الدفاع عنها ، الوحدة الداخلية للجماعة

---

(٨٣) د. محمد عابد الجابري : فكر ابن خلدون : العصبية والدولة ، دار الطليعة بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٢ ص ٢٥٤ وانظر : جورج لابيكا : السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب الدكتورين موسى وهبى وشوقى دويهى ، دار الفارابى بيروت ١٩٨٠ ص ٩٠ ـ ٩١ .

(٨٤) انظر ساطع الحصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص ٣٥٠ .

او التماسك ، الارادة الجماعية في الحصول على السلطة أو خير الجماعة(٨٥) ٠

وقد استخدم مصطلح العصبية وشاع قبل الاسلام للدلالة على تبنى شخص لقضية ذويه ودفاعه عنها « الأمر الذى قد يؤدى الى « مساندة الشخص العمياء لجماعته دون أن يابه لعدالة قضيتها » ٠

وبمقدم الاسلام اندثرت العصبية بعنف وتضاءلت آثارها السيئة ، وتداعى المسلمون ليتخلصوا من آثارها القبلية المتطرفة ٠

ويمكن القول ان ابن خلدون كان يدرك معارضة الاسلام للعصبية ، مما دفعه الى معالجتها من زاوية جديدة ضمانا لسلامة تفسيراته وفروضه النظرية ومحاولة ايجاد ارضية مشتركة تلتقى عليها مبادىء الاسلام والعصبية ٠

ان العصبية هى نزعة طبيعية فى البشر مذ كانوا(٨٦) وهى نزعة تؤدى الى « الاتحاد والالتحام » بين أفراد النسب الواحد ؛ لأنها تحملهم على التعاضد والتناصر وتستلزم استماتة كل واحد منهم دون صاحبه ٠ وبهذا يتضح لنا أن العصبية تتولد من القرابة ، كما انها تستند الى وحدة النسب ٠ يضاف الى ذلك ان الالتحام المتولد من وحدة النسب الخاص يكون اقوى من الالتحام المتأتى من وحدة النسب العام ، وهذا يكون له دور هام فى المجتمع السياسى ٠

ويقول الدكتور طه حسين(٨٧) « ان التاريخ العربى لم يذكر قط شعبا يفوق الشعب العربى فى الاستمساك بعصبيته وتقديم صلة الرحم على ما سواها من الصلات ، واذا استثنينا الأربعين عاما الأولى من تاريخ

---

(٨٥) انظر Rabi (M . M .) The Politeal Theory of Ibn khaldun, Leiden, 1957, p. 48.

(٨٦) انظر : ابن خلدون : المقدمة ٥٩٤/٢ ٠

(٨٧) د٠ طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية نقلة الى العربية محمد عبد الله عنان ، مطبعة الاعتماد ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣٤٣ هـ ، ١٩٢٥ م ص ٨٦ ٠

الاســلام ، فان تاريخ الأمة العربية قبل الاســلام وبعده ليس الا سلسلة طويلة من الخصومات بين القبائل ، وهى خصومات منشؤها الحقيقى تلك العصبية التى دفعت الى حد التعصب . يقول المثل العربى « انصر اخاك ظالمـا أو مظلوما » ، فلا عجب اذا كان ابن خلدون يعلق على العصبية اهمية عظمى ويعتبرها العامل الجوهرى لقوة المجتمع السياسى » .

ان الحاكم عند ابن خلدون لا بد له من عصبية تمكنه من تاسيس السـلطة السياسية The political Power . وتسـاعده على حمل الناس على الطاعة والنظام واحترام الحقوق واداء الواجبات ، وبتعبير آخر ، فان العصبية هى منشأ الرياسة دائما ، ويعتبر الملك ، بهذا المعنى ، غاية طبيعية للعصبية .

ومن الأشـياء التى تعرقل انشـاء الدولة وقيام السلطة السياسية هو تعدد العصبيات ، ونشوب الخلاف بينها . ولابن خلدون ، فى هذا الصدد ، فصل كتبه فى المقدمة عنوانه : « ان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة »(٨٨) ويتضح لنا من قراءة هـذا الفصل أن كثرة العصائب والقبائل تحمل على عدم الاذعان والانقياد للدولة .

ونقاء النسل ، عند ابن خلدون من أهم الشروط للظفر بالملك ، وهو نقاء يفوز به بدو الصـحراء اكثر مما يفوز به سـواهم ، وذلك لعزلتهم ومبالغتهم فى التمسك باصولهم . ولا يجب أن يتادى بنا هـذا الى القول بأن العصبية تقوم على أساس من العنصرية ، اذ ان اقوال ابن خلدون فى طبيعة وأخلاق البدو خير مؤكد لذلك .

فالعصبية والأخلاق توأمان لا ينفصلان .

---

(٨٨) المقدمة : ٦٤٦/٢ .

تدهور وسقوط العصبية :

من اسباب فساد العصبية وتدهورها خضوع القبيلة لحكومة منظمة اجنبية . وفى هذا يقول ابن خلدون : « ان من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد الى سواهم »(٨٩) ويشرح ذلك بكون « المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها ، فان انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها ، فما رئموا (احبوا) المذلة حتى عجزوا عن المدافعة ، ومن عجز عن المدافعة فاولى ان يكون عاجزا عن المقاومة والمطالبة »(٩٠). ويذهب ابن خلدون الى ابعد من ذلك فيؤكد : « ان الامة اذا غلبت وصارت فى ملك غيرها اسرع اليها الفساد »(٩١) .

ان قوة العصبية تتمثل فى كون الناس احرارا من كل سلطة خارجية . اما العجز عن مقاومة هذه السلطة الخارجية ، سواء فى هذا سلطة الدولة ذاتها او سلطة عصبية اخرى غالبة منظمة ، فانه يؤدى الى هدم العصبية .

وكما تفسد العصبية بالخضوع لسلطة خارجية منظمة ، فانها تفسد كذلك ، بمرور الزمن ، لما يغمرها من الرخاء واسباب الترف . ويعبر ابن خلدون عن هذا بقوله : « ان من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل فى النعم »(٩٢) ان الترف له دور هام فى تخريب وفساد الحكم ، وذلك بما يؤدى اليه من اضعاف روح القتال ، والقضاء على الحماس والتقشف والصلابة التى تميز اعضاء العصبية . وهذا يعنى من جهة اخرى ان قوة العصبية مرتبطة بالخشونة والصلابة وشظف العيش . والعصبية فى هذه الحالة بدلا من ان تسعى الى الملك ، وتجعله غاية لها ، فانها تسعى

---

(٨٩) ابن خلدون : المقدمة ٦١٢/٢ .

(٩٠) المصدر السابق ٦١٢/٢ .

(٩١) ابن خلدون : المقدمة ٦٢١/٢ .

(٩٢) المصدر السابق ٦١١/٢ .

الى جمع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية ، والملاذ النفسانية . « حتى يصير ذلك خلقا لهم (أى لأهل العصبية واعضائها) . وسجية فتنقص عصبيتهم وبسالتهم فى الأجيال بعدهم بتعاقبهم الى أن تنقرض العصبية ، فيأذنون بالانقراض »(٩٣) ويضيف ابن خلدون الى ما سبق قوله : « وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون اشرافهم على الفناء فضلا عن الملك فان عوارض الترف والغرق فى النعيم كاسر من سورة العصبية التى بها التغلب .

ومن الأسباب المؤدية أيضا الى فساد العصبية وسقوطها قبول القبيلة دفع الضريبة لسلطة دولة خارجية مجاورة ، لأنها متى رضيت بهذا فقدت الشعور بقوتها . وفقد اعضاؤها استقلالهم ، وضعفت عصبيتها بالتالى وانتهى بها الأمر الى التلاشى والاندماج فى الدولة التى تغلبت على امرها .

ان من خواص العصبية عدم الخضوع لمذلة دفع الضريبة ، اذ الضريبة فى نظر اعضاء العصبية اهانة لا يقبلونها ، وبالتالى فان قبول دفعها للدولة المتغلبة هو بداية ضعف العصبية وسقوطها .

ابن خلدون والعقد الاجتماعى :

بادىء ذى بدء ، نحب ان نوضح أن القوة والعصبية عند ابن خلدون ، هما مجرد اسمين لمسمى واحد ، وأن القوة هى الأساس الذى تقوم عليه فلسفته الاجتماعية والسياسية ، وهى مبدأ الوجود والشرعية . ومعنى هذا أن القوة (العصبية) عنده هى اساس نشأة السلطة السياسية ، وانفراد الحاكم بالحكم ، وهو بهذا يستبعد قيام الاجتماع الانسانى والحكم على أساس الرضى وينكر دور الرعية فى قيام الحكومة .

ان ابن خلدون يختلف فى هذا ، اختلافا بينا ، عن مفكر سنى آخر ، هو الماوردى رائد الفكر السياسى المنهجى فى الاسلام ، الذى أكد دور الرعية فى قيام الحكومة التى تتولى امره وترعى مصالحه ، اذ تنشأ الحكومة عنده نتيجة عقد بين الخليفة والرعية .

---

(٩٣) المصدر السابق ٦١١/٢ .

لم يفكر ابن خلدون فى فكرة العقد الاجتماعى هذه بين الرعية والخليفة ، وقيام الحكم على الرضا ، واستبدل به الاكراه علاقة اساسية فى بناء المجتمع السياسى .

لقد راى ابن خلدون ان كلا من الشعب والملك كيانان طبيعيان ينشأ كل منهما نشاة مستقلة عن الآخر ، وان كان كل منهما يؤثر ويتاثر بالآخر، يقول ابن خلدون فى هذا(٩٤) « ان الملك والسلطان من الأمور الاضافية وهى نسبة بين منتسبين ، فحقيقة السلطان : انه المالك للرعية ، والقائم فى امورهم عليهم ، فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان ، والصفة التى له ـ اى للسلطان ـ من حيث اضافته لهم هى التى تسمى « الملكة » وهى كونه يملكهم » . ومعنى هذا ان الرعية عند ابن خلدون ملك للملك يتصرف فيها تصرف المالك فيما يملك .

ان فكرة العقد الاجتماعى التى نادى بها مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر الأوربيين هى فكرة بعيدة تماما عن فكرة ابن خلدون ، وغريبة فى نفس الوقت فيما يتعلق بنشوء الدولة والسلطة السياسية .

يرى ابن خلدون ان المسئول عن قيام المجتمع ونشاة السلطة السياسية هو القوة « الغلب » لا الرضا المتبادل بين الحاكم والرعية ، اضف الى ذلك ان القوة « الغلب » او « العصبية » هى التى توحد بين ابناء المجتمع الواحد . يقول ابن خلدون « الملك انما هو بالعصبية ، والعصبية متالفة من عصبات كثيرة ، تكون واحدة منها اقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولى عليها حتى تصيرها جميعا فى ضمنها وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول »(٩٥) .

---

(٩٤) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٤/٢ .

(٩٥) ابن خلدون : المقدمة ٦٤٩/٢ .

وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب العصبية اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل الى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس . ولا يتم إقتدارها عليه الا بالعصبية التى يكون بها متبوعا . فالتغلب الملكى غاية للعصبية(٩٦) .

تأسيسا على هذا فقد تجاهل ابن خلدون مبدأ الشورى الاسلامى ، ولم يشر الى الدور الذى يلعبه فى نشأة السلطة السياسية الاسلامية طالما كانت القوة (العصبية) تقود بطبيعتها الى النمط الملكى الوراثى من الحكم . ان اى موافقة منه على مبدأ الشورى او اى تأييد له بالشكل الذى كان يمارس به فى عهد الخلفاء الراشدين سيجعله يتناقض مع نفسه ويتصادم مع فكره .

يقول ابن خلدون فى هذا(٩١) « ان الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالبا وقل ان يسلمه احد لصاحبه الا اذا غلب عليه ، فتقع المنازعة وتفضى الى الحرب والقتال والمغالبة ، وشىء منها لا يقع الا بالعصبية كما ذكرناه آنفا » .

وكما رفض ابن خلدون مبدأ الشورى وفكرة البيعة والرضا المتبادل بين الحاكم والرعية ، فانه يرفض ايضا مبدأ المساواة بين الحاكم والرعية فى الحقوق والواجبات التى يصر عليها العقد الاجتماعى . ان القوة او « الغلب » فى نظره ، يتطلب عدم « التساوى » بين الأفراد الذين يتألف منهم المجتمع ، كما تستلزم انعدام « التكافؤ » بينهم ، اى بين الأفراد ، العناصر المكونة للمجتمع . ان القوة فقط هى التى توحد بينهم ، ويوضح نفى ابن خلدون لفكرة المساواة ، وتأكيد ان القوة هى

---

(٩٦) المصدر السابق ٦٠٩/٢ .

(٩٧) ابن خلدون المقدمة ٦٢٩/٢ .

المسئولة عن نشاة المجتمع وقيام السلطة السياسية ، الحجة الكيمائية ، او ان شئت قلت المزاجية التى يسوقها فى هـذا الصدد.ويقول فيها »(٩٨)

« :ان العناصر اذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج اصلا » ولابد لكى ينشا المجتمع وتقوم الدولة « من ان تكون واحدة منها هى الغالبة على الكـل حتى تجمعهـا وتؤلفها وتصيرها عصـبية واحدة شـاملة لجميع العصائب »(٩٩) .

وزيادة فى توضيح هـذا الأمر نورد نص كلام ابن خلـدون الذى يقول فيه : « وذلك ان الملك كما قدمناه انما هو بالعصبية والعصبية متالفة من عصبات كثيرة تكون واحدة منها اقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولى عليها ، حتى تصيرها جميعا فى ضمنها . وبذلك يكون الاجتماع والغلب على النـاس والدول . وسره ان العصـبية العامة للقبيل هى مثل المزاج للمتكون ، والمزاج انما يكون عن العنصر . وقد تبين فى موضعه ان العناصر اذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج اصلا ، بل لابد ان تكون واحدة منها هى الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة شـاملة لجميع العصائب ، وهى موجودة فى ضمنها . وتلك العصبية الكبرى انما تكون لقوم اهل بيت ورياسة فيهم ، ولابد ان يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم فيتعين رئيسا للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها »(١٠٠) .

ومعنى هـذا أن المجتمع عند ابن خلدون ، لا ينشا نتيجة التساوى بين الأفراد ، وتراكم عناصر متكافئة . ان المجتمع يفقد تماسكه ويتعرض للتلاشى ، طالمـا بقيت عناصر متساوية متكافئة . ثم اننا نلاحظ ايضا ان العصبية ، كما أنها تعتبر عنصر تعاضد وتناصر ، فانها فى الوقت ذاته ، تعتبر أيضا عنصر تصارع وتناحر .

---

(٩٨) ابن خلدون : المقدمة ٦٥٠/٢ .

(٩٩) المصدر السابق .

(١٠٠) المصدر السابق ٦٤٩/٢ ــ ٦٥٠

فاذا ما قدر للحاكم ان يتسنم دست الحكم ، فان من طبيعته التفرد بالسلطة ومن ثم بالمجد . « وإذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيانف حينئذ من المساهمة والمشاركة فى استتباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التاله الذى فى طبائع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام ، لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا . فتجدع حينئذ انوف العصبيات وتفلح شكائمهم عن ان يسمو الى مشاركته فى التحكم وتفرع عصبيتهم عن ذلك وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم فى الأمر لا ناقة ولا جملا فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته »(١٠١) .

ان ما يدعو الى التفرد بالحكم ورفض الاستماع الى نصائح المحكومين ، او مشاركتهم فى الحكم ، هو ما تتميز به الطبيعة البشرية ، فى نظر ابن خلدون ، من خلق الكبر والأنفة وخلق التاله . ثم انه من الضرورى عنده ، مثل هذا الانفراد ، « لفساد الكل باختلاف الحكام » . وهكذا تتركب طبيعة الملك . من طبائع متعددة .

ويمكن أن نلحظ بعض التشابه بين قول ابن خلدون بقيام الاجتماع والملك على اساس القوة ، وبين قول الغزالى بان الحكم لصاحب الشوكة والغلبة ، وايضا ما ذهب اليه ابن جماعة من حيث القول بأن القوة العسكرية قادرة على اقامة خلافة صحيحة ، وملك قوى دائم . لقد حاول الفقهاء السابقون على ابن خلدون فى اقوالهم هذه تبرير امارة الاستيلاء والدفاع عنها داخل اطار الخلافة الاسلامية ، خاصة بعد تدهورها واضمحلالها ، ظنا منهم أن ذلك قد يدعم وحدة الأمة الاسلامية ، ويحافظ على مصالحها ، ويحول بينها وبين الانهيار وهم بهذا يكونون قد مهدوا الطريق لابن خلدون للقول بنظريته فى العصبية (القوة والغلب)

---

(١٠١) ابن خلدون : المقدمة ٢/٦٥٠ .

يقول الامام الغزالى ، ملحا على ضرورة الشوكة فى انعقاد الامامة : « ان الامامة عندنا تنعقد بالشوكة ، والشوكة تقوم بالمبايعة » ، « وليس المقصود اعيان المبايعين ، وانما الغرض قيام شوكة الامام بالاتباع والأشياع »(١٠٢) . ويقول الغزالى أيضا « بل ان الولاية الآن لا تتبع الا الشوكة ، فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة »(١٠٣) .

وللغزالى راى يشرح فيه مفهوم العصبية ، يعتبر تمهيدا لما سوف يقول به ابن خلدون فى نظريته عن العصبية التى فسر بها نشوء الدولة وتطورها وسقوطها . يقول الغزالى فى تفسيره « معنى العصبية »(١٠٤) .

« من انواع المذاهب » ما يتعصب له فى المباهات والمناظرات فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب اهل البلد الذى فيه النشوء ، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ويختلف بالمعلمين . فمن ولد فى بلد المعتزلة او الأشعرية او الشفعوية . انغرس فى نفسه منذ صباه التعصب له والذب عنه ، والذم لما سواه ، فيقال اشعرى المذهب ، او معتزلى او شفعوى او حنفى ومعناه ان يتعصب له ، اى ينصر عصابة المتظاهرين بالمولاة ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرئاسة ، باستتباع العوام ولا تنبعث دواعى العوام الا بجامع يحمل على التظاهر ... » .

---

(١٠٢) ابو حامد الغزالى : فضائح الباطنية ، تحقيق عبد الرحمن بدوى طبعة القاهرة ١٩٦٤ .

(١٠٣) الغزالى : احياء علوم الدين طبعة القاهرة ١٣٥٢ هـ ١٢٤/٢ .

(١٠٤) الغزالى : ميزان العمل ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٤ م ص ٢١٢ .

نقـد العصبيـــة :

لا يخفى على ذى نظر ان العصبية تعتبر عاملا من العوامل التى تســاعد على نشاة المجتمع وقيام الدولة والسلطة السياسية ، ولكنها ليست الأساس فى نشاة المجتمع والسلطة الحاكمة او الأصل فى قيامها ٠ وهذا هو الذى تنبه اليه ابن خلدون فى مقدمته حيث افرد فصلا لذلك جعل عنوانه « قد يحـدث لبعض أهل النصــاب الملكى دولة تسـتغنى عن العصـبية »(١٠٥)

ويستشهد ابن خلدون لذلك بدولتى الأدارســة بالمغرب الاقصى ، والعبيدين بافريقيا ومصر ، وفى هذا يقول : « وهذا كما وقع للادارسة بالمغــرب الاقصى والعبيدين بافريقيــة ومصر ، لمــا انتبذ الطالبيون من المشرق الى القاصية ، وابتعدوا عن مقر الخلافة وســموا الى طلبها من أيدى بنى العباس ، بعد ان استحكمت الصبغة لبنى عبد مناف لبنى أمية أولا ثم لبنى هاشــم من بعدهم ، فخرجوا بقاصية من المغرب ودعــوا لأنفسهم وقام بأمرهم البرابرة مرة بعد اخرى »(١٠٦) ٠

ان العصبية ليست اصلا فى نشأة الملك ، والحقيقة والتاريخ يؤكدان ذلك اذ يخضع قيام الدولة وتطورها وسقوطها لعناصر واعتبارات كثيرة دينية وحضــارية واجتماعية واقتصادية مرتبطة جميعها بالزمان والمكــان والظروف والأحوال العــامة ٠ فهناك الى جانب دولتى الأدارسة والعبيدين دول أخرى قام اكثرها على أسس اخرى غير العصبية التى تحدث عنها ابن خلدون كالدولة الطولانية والدولة الأيوبية ودولتى المماليك البحـرية والشراكسة ودولة القياصرة فى روســيا التى لم يكن لأمثالهم عصـبية او

---

(١٠٥) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٥/٢ ٠

(١٠٦) المصدر السابق ٠

شوكة . وابن خلدون نفسه ، يقرر فى موضع آخر من مقدمته « ان الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين »(١٠٧) ، وليس العصبية .

الحقيقة ان كثيرا من افكار ابن خلدون والقوانين التى انتهى اليها فى شئون السياسة وقيام الدول ، لا تكاد تصدق الا على البيئة المغربية . والأندلس التى حكمها ملوك الطوائف ، وقامت الدول فيها على اساس العصبية . لقد جانب ابن خلدون الصواب فى نظريته عن العصبية عندما ظن ان القوانين التى استخلصها من مشاهداته لطائفة معينة من الأمم العربية والبربرية وفى عصور خاصة ، هى قوانين عامة تصدق على كل المجتمعات وفى كل زمان .

الدين والعصبية :

للدين عند ابن خلدون اثر كبير فى تقوية الدولة ، بما يؤدى اليه من استئصال للتطلعات الشريرة ومشاعر الغيرة المتبادلة ، وخلق مشاعر التضامن وتحقيق وحدة الصف .

« ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى اهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق . فاذا حصل لهم الاستبصار فى امرهم لم يقف لهم شىء ، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم ، وهم مستميتون عليه ، واهل الدولة التى هم طالبوها وان كانوا اضعافهم فاغراضهم متباينة بالباطل ..... فلا يقاومونهم وان كانوا اكثر منهم ، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه »(١٠٨) .

---

(١٠٧) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٦/٢ .
(١٠٨) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٧/٢ .

يوضح ابن خلدون ، فى النص السابق ، ان الدين يزود السلطة السياسية بقوة اضافية اشد باسا ، الى جانب القوة التى تولدها العصبية ، وان « الاجتماع الدينى » يضاعف قوة العصبية ، ويعمل على القضاء على عوامل الصراع ، ويكفل للجماعة التغلب على من هم أوفر عددا واقوى عصبية منهم فى حالة فقدانهم بعدئذ لهذا « الاجتماع الدينى » ويقول ابن خلدون فى ذلك ايضا(١٠٩) : « اذا حالت صبغة الدين وفسدت ينتقص الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين ، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها او الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا اكثر عصبية واشد بداوة منها » .

ويدلل ابن خلدون ، كما سبق واشرنا من قبل ، على صدق ما يقول بايراد بعض الوقائع التاريخية ويذكر على الأخص ، « ما وقع للعرب فى صدر الاسلام » بالقادسية واليرموك ، حيث غلبت جيوش المسلمين « جموع فارس وجموع هرقل مع ان عددهم كان بضعة وثلاثين الفا ، فى حين ان جموع فارس كانت نحو مائة وعشرين الفا بالقادسية وجموع هرقل كانت ـ على ما قاله الواقدى اربعمائة الف باليرموك .

وتوضح لنا خطبة الخليفة عمر(١١٠) ـ التى حث فيها العرب على غزو فارس والعراق والتى رواها ابن خلدون ـ كيف استطاع الخلفاء ان يستثيروا الحمية الدينية ليدفعوا العرب الى فتح العالم :

« ان الحجاز ليس لكم بدار الا على النجعة ولا يقوى أهله الا بذلك ، أين القراء المهاجرون عن موعد الله ، سيروا فى الأرض التى وعدكم الله

---

(١٠٩) المصدر السابق ٦٣٨/٢ .

(١١٠) دكتور طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص ٩٨ .

فى الكتـاب أن بوركتموها فقـال : لنظهـره على الدين كلـه ولو كره المشركون »(١١١) .

ثم ان العصبية ، اصبحت الآن وبفضـل الدين ، عصبية جامعة ، تخلى أصحابها عن الصراعات والحروب التى كانت تنهك كيان مجتمعهم العصبى المتنقل ، واتجهوا الى فتح البلدان ، واقامة الدولة العربيـة الكـبرى .

ان وحدة الدين قد ايقظت وحدة النسـب ، فازدادت العصبية بذلك قوة ، واصبحت قادرة على احداث انقلاب فى الأوضاع ، انقلابا يتجلى فى تحول هؤلاء الرعاة الجفاة الموغلين فى الفيافى والقفار ، الى بناة حضارة ومشيدى عمران ، ومؤسسى ممالك ودول »(١١٢) .

لقد نجح الدين فى نقل العصبية من اطار ضيق ، اى من التعصب للنسب الخاص ، الى اطار اوسع يتجلى فى الدفاع عن العقيدة الدينية ، ومبادىء الدين الحنيف التى تدعو الى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتاليف القلوب وتوحيد الصفوف .

ان الدعوة الدينية تزيد من قوة العصبية بتحريرها من مظاهر الأنانية والتعصب البغيض للأنساب والتحاسد ومشاعر الغيرة المتبادلة وروح القطيع ، وتوجيه أهلها الى العمل النافع المفيد . واذا كان للدعوة الدينية مثل هذا الأثر الكبير فى تقـوية الدولة ، فان للعصـبية من ناحية أخرى دور فى الحيـاة الاجتماعية غير منكور . « فكل امر يحمل عليه الجمهور ، فلا بد فيه من العصبية ، اذ المطالبة لا تتم الا بها »(١١٣) واذا كانت الدعوة

---

(١١١) ابن خلدون : المقدمة ٦١٨/٢ .

(١١٢) د. محمـد عابد الجابرى : فكر ابن خلدون ، العصـبية والدولة ص ٢٨٧ .

(١١٣) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٨/٢ .

الدينية تتطلب قوة مادية تسندها ، فان هذا يكون فقط فى مجال محاربة الشرك والفتوحات الكبرى لاعلاء كلمة الحق ، أما فى مجال الدعوة ذاتها التى جاء بها الأنبياء ، وتولوا ابلاغها كرسل بعثهم الله لهداية الناس كافة ، فان التأييد هنا يكون تأييدا ربانيا سماويا عن طريق الكتب السماوية والمعجزات ٠

فالعصبية لم تنفع احدا من الأنبياء فى دعوته ابتداء من ابراهيم عليه السلام ومرورا بنوح وهود وصالح ولوط وموسى وعيسى ، عليهم السلام ، وانتهاء بسيد الرسل وخاتمهم محمد ﷺ ، ان الدعوات الدينية لا تتم بالعصبية ، وانما كان تمامها بالتأييد السماوى والمعجزات ثم المؤمنين بعد ذلك ٠

على ان الشىء الخطير فى المقدمة هو قول ابن خلدون فى احد فصولها « ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم » واستشهاده فى هذا بقول النبى عليه الصلاة والسلام « ما بعث الله نبيا الا فى منعة من قومه »(١١٤) وقول ابن خلدون بعد هذا ان نجاح الأنبياء فى دعوتهم الى الله انما كانت بالعشائر والعصائب »(١١٥)

لقد جانب التوفيق ابن خلدون فى فهم نص الحديث النبوى الشريف « ما بعث الله نبيا الا فى منعة من قومه » اذ ان القوم هنا ، حسب ما افادت قواميس اللغة ، هم الجماعة او العشيرة ، وليس القبيلة ، وعلى ذلك يكون قوم الرسول بنى عبد المطلب على سبيل التحديد والتضييق ، اولا ، ثم بنى هاشم على سبيل التوسعة بعد ذلك ، وهم جماعة أو عشيرة وليسوا قبيلة ، اذ القبيلة هم قريش ، وهم مستبعدون لمقتضى لفظ « القوم » ولمواقفهم العدائية المعروفة من الرسالة والرسول ، ولشدة قسوتهم على الرسول والمؤمنين وايقاع الأذى به وبهم ٠

---

(١١٤) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٨/٢ ٠

(١١٥) انظر : المصدر السابق ٦٣٩/٢ ٠

يتادى بنا هذا الى القول بان العصبية لم يكن لها ، اذن ، شان فى الدعوة المحمدية ، او دور فى نجاحها ، وكذلك الحال فى دعوات من نعرف من الرسل والأنبياء ابتداء من ابراهيم وانتهاء بمحمد عليه الصلاة والسلام .

ان منبعث دهشتنا هو ما ذهب اليه ابن خلدون فى شان ارتباط نجاح وذيوع الدعوة الدينية واتمامها بالعصبية . ولكن يخفف من هذه الدهشد قول ابن خلدون بعد ذلك فى مقدمته « ان الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين » حيث يقلل فيه من اثر العصبية فى الدعوة الدينية والملك العظيم الذى يستمد عظمته من الدين وحده دون غيره ، ويرفع من شان الدين والدور الذى يلعبه فى الحياة الاجتماعية ، بدعوته الناس الى الخير والحق ، والتخلى عن امراض النفس البشرية من انانية وحقد وحسد ، وضغينة ورياء . ان الدين هنا هو عامل تاليف وتوحيد ، لا صراع وتفريق ، مما يظهر اثره على قوة وتماسك الحياة الاجتماعية واستمرار الملك العظيم .

يقرر ابن خلدون خطورة الدور الذى يلعبه الدين فى تغيير الأوضاع الفاسدة وتغيير العوائد والأخلاق ، واقامة الملك العظيم فيقول(١١٦) « ان الدول العظيمة الاستيلاء العظيمة الملك ، اصلها الدين ، اما من نبوة او دعوة حق ، وذلك لأن الملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية ، واتفاق الأهواء على المطالبة . وجمع القلوب وتاليفها انما يكون بمعونة من الله فى اقامة دينه ، قال تعالى : « لو انفقت ما فى الأرض جميعا ما الفت بين قلوبهم »(١١٧) . وسره ان القلوب اذا تداعت الى اهواء الباطل والميل الى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف ، واذا انصرفت الى الحق ، ورفضت الدنيا والباطل واقبلت على الله ، اتحدت وجهتها ، فذهب التنافس وقل الخلاف ، وحسن التعاون والتعاضد ، واتسع نطاق الكلمة لذلك ، فعظمت الدولة » . ومعنى هذا ان الدولة العظيمة ، هنا ،

---

(١١٦) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٦/٢ .

(١١٧) الأنفال : ٦٣ .

ما هى الا نتاج الكلمة التى تحولت عن طريق الدين الى فعل تاريخى وطاقة حركية . ان هـذا على الأقل هو مغزى عبارة ابن خلدون التى يختم بها مقولته السابقة « اتسع نطاق الكلمة لذلك ، فعظمت الدولة » .

ويرى (جورج لابيكا) ، فى كتابه الذى الفه عن ابن خلدون تحت عنوان : « السياسة والدين عند ابن خلدون »(١١٨) ، ان ابن خلدون اكد دور العصبية الى حد أن قدمها على الدين . حتى ان « بلوغ الدعوة الدينية يخضع للعصبية » ، وحجته فى ذلك ، تكرار شرح ابن خلدون للحديث النبوى « ما بعث الله نبيا الا فى منعة من قومه » والذى سبق واوضحنا عدم توفيق ابن خلدون فى فهم نصه . يقول لابيكا :

« فبلوغ الدعوة الدينية يخضع للعصبية اذن خضوع السياسة بالمعنى الحصرى لها ويعود ابن خلدون باستمرار الى هذه الفكرة بشرحه للحديث : « ما بعث الله نبيا الا فى منعة من قومه » .

« ويستخرج من ذلك معيارا للتعرف على ما اذا كان فرد مهيا ام غير مهيا للملك « المنعة فى قومه » هو من علامات الرئيس .ن حيث تتجلى فيه العصبية التى هى اشارة الى الفوز السـياسى ، وشرط المؤهلات للرياسة التى ينبغى أن تحسب فى عدادها الصبغة الدينية » .

ويذهب جورج لابيكا الى القول بأن ابن خلدون حاول التخلص من مأزق العصبية بالتمييز بين العصبية الجاهلية التى ادانها الاسلام صراحة ، والعصبية الاسلامية ، هكذا ان صح التعبير ، التى تجمع الناس على الحق وتوحد صفوفهم . وتذهب عنهم الأنانية المفرطة . يقول جورج لابيكا :

---

(118) Georges Labica : Politique Et Religion chez Ibn Khaldoun, (Essai sur L'Idéologie Mustlmane), SNED, Alger, 1966.

ص ٩٩ و ٩٧ من الترجمة العربية ط . بيروت ١٩٨٠ م .

« يقول ابن خلدون ، الذى يورد هذه الأقوال مدققا ، انها لا يمكن ان تتعلق الا بالعصبية الجاهلية ، والفخر القبلى ، وليس بالعصبية التى تجمع الناس « على الحق » فلو بطلت هــذه « لبطلت الشرائع اذ لا يتم قوامها الا بالعصبية كما قلنا من قبل »(١١٩) ٠

لقد ادان الاسلام العصبية بشتى اشكالها وصورها ، وذم عبث المفاخرة بالآباء حسب ما جاء فى صحيح البخارى :

« ان الله اذهب عنكم عبية الجاهلية »(١٢٠) وفخرها بالآباء ، انتم بنو آدم وآدم من تراب » ٠ وفى هــذا ايضا يقول تعالى : « لن تنفعكم ارحامكم ولا اولادكم يوم القيامة »(١٢١) وان كان يفهم ايضا من الآية السابقة تاكيد الاسلام المسئولية الفردية يوم الحساب ٠

وقد رفض الاسلام ، من منطلق دعوته الى وحدة الجنس البشرى ، التعصب اللونى ، كشكل من اشكال التعصب ، لأن حضارته هى حضارة انسانية كريمة ، تنكر الحضارة الجاهلية المنغلقة ، التى يعلو فيهــا الأبيض على الأسود ٠ كما رفضت شريعة الاسلام كل لون من الوان التفرقة الجنسية والمذهبية بين الناس والشــعوب والأقوام ٠ من هنا فقد ذم الرســول ، عليه الصلاة والسلام ، العصبية واصفا اياها بوصف قبيح يليق بها قائلا : « دعوها فانها منتنة »(١٢٢) ٠

بهذا يتضح لنا انتفاء اثر العصبية فى الدعوة الدينية ، وان الحسب

---

(١١٩) جورج لابيكا : السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب موسى وهبى ود٠ شوقى دويهى ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ١٢٥

(١٢٠) العبية : الكبر والانفة ٠

(١٢١) الممتحنة : ٣ ٠

(١٢٢) مسلم فى صحيحه من حديث جابر

والنسب لا يصنع عصبية ، وتاكد دورها فى الفتوح الكبرى بعد ان اكتملت الدعوة .

ولاية العهد :

يرى ابن خلدون ، تمشيا مع اهل السنة والجماعة ، ان الامامة هى قضية مصلحية وضرورة اجتماعية ، وان تنصيب الامام واجب شرعا باجماع الصحابة والتابعين . والامام ، فى نظر ابن خلدون ، هو الأمين على مصالح المسلمين فى حياته ، وينظر لهم بعد مماته ، بان يقيم لهم من يتولى أمورهم ، كما كان هو يتولاها فى حياته .

ومن الملاحظ ان موقف ابن خلدون يتعارض هنا مع موقف الشيعة ، التى ترى أن ، الامامة هى ركن من اركان الدين ، واصل من اصوله ، لا يتم الايمان الا بالاعتقاد بها . فالامامة ، بهذا المفهوم ، ليست مصلحة اجتماعية عامة تفوض لنظر الأمة ، بل هى واجبة على الله تعالى على لسان النبى وحده ، لأنها ، فى رايهم استمرار للنبوة(١٢٣) .

ان أهم ما يدور من خلاف بين الشيعة وبين أهل السنة ، الذى ينتمى اليهم ابن خلدون ، انما يدور حول مسالة الامام . فعند اهل السنة الخليفة او الامام نائب عن صاحب الشريعة فى حفظ الدين وسياسة الدنيا ، اما عند الشيعة ، فالامام اكبر معلم وهو القوام على الشريعة ، ومنبع احكامها بعد النبى عليه الصلاة والسلام . وهذا الامام ليس شخصا عاديا ، بل هو فوق الناس لأنه معصوم من الخطا . ووجوده ليس ضروريا فقط لبيان الشريعة وشرح احكامها ، بل هو ايضا ضرورى لحفظ الشريعة وصيانتها من الضياع ، وانه بعصمته التى توجب طاعته والاقتداء به ، يكون الدين محفوظا الى يوم القيامة .

---

(١٢٣) انظر : محمد رضا المظفر : عقائد الامامية ؛ ط . القاهرة ١٣٨١ هـ ص ٥٠ .

وخلاصة القول ، فان الامامة لا تجب عند الشيعة الا من طريق النص ، وهم يورثونها على وجه الاطلاق ، وبمعنى آخر فانه لا يصح فى الامامة الاختيار وذلك لأنها « خلافة الله وخلافة الرسول ومقام امير المؤمنين وميراث الحسن والحسين عليهما السلام »(١٢٤) .

وقد رفض ابن خلدون تأويلات الشيعة لنصوص بعض الأحاديث النبوية التى تشير الى ان النبى ، عليه الصلاة والسلام ، قام بتعيين ابن عمه على بن ابى طالب اميرا للمؤمنين واماما للخلق ، منها على سبيل المثال حديث غديرخم ، عندما قال عليه الصلاة والسلام « الا من كنت مولاه فهذا على مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وادر الحق معه كيفما دار » . وكذلك رفض ابن خلدون تأويل الشيعة لما يسمى بحديث الانذار ، الذى ادعى فيه الشيعة ان النبى نص على امامته حينما دعا اقرباءه الأدنين وعشيرته الاقربين فقال : « هذا اخى ووصيتى وخليفتى من بعدى » . وكذلك قوله عليه السلام لعلى : انت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى » . الى غير ذلك من روايات وآيات كريمة تدل على ثبوت الولاية العامة له(١٢٥) ، يشكك فيها ابن خلدون ويكذب اسانيدها .

ان العهد من النبى ، ﷺ ، لعلى رضى الله عنه ، لم يصح ، كما يرى ذلك ابن خلدون »(١٢٦) ولا نقله احد من ائمة النقل ، والذى وقع فى الصحيح من طلب الدواة والقرطاس ليكتب الوصية ، وان عمر منع من ذلك فدليل واضح على أنه لم يقع .

(١٢٤) الحر العاملى (محمد بن الحسن) : الفصول المهمة فى اصول الأئمة عليهم السلام ، المطبعة الحيدرية فى النجف ، الطبعة الثانية ١٣٧٨ هـ ص ١٤٢

(١٢٥) انظر : محمد رضا المظفر ، عقائد الامامية ص ٦٠ ــ ٦٢ .

(١٢٦) ابن خلدون : المقدمة ٧٢٥/٢ .

وقد جوز ابن خلدون التولية بعهد لاجماع الأمة على انعقادها . فكما اجاز حكم العصبية فى المرحلة الأولى ، فقد اجاز ايضا ولاية العهد ، ودليله فى ذلك ان الخلافة ثبتت لعمر ، لأن الخليفة ابا بكر عهد بهـا اليه من بعـده .

يقول ابن خلدون فى انعقاد الامامة بعهد(١٢٧) ان الشرع قد عرف التولية بعهد باجماع الأمة ، « اذ وقع بعهد ابى بكر رضى الله عنه لعمر بمحضر من الصحابة واجازوه واوجبوه على انفسهم به طاعة عمر رضى الله عنه وعنهم . كذلك عهد عمر فى الشورى الى الستة بقية العشرة ، وجعل لهم أن يختاروا للمسلمين ففوض بعضهم الى بعض . فانعقد امر عثمان لذلك واوجبوا طاعته . والملأ من الصحابة حاضرون للأولى والثانية ولم ينكره احد منهم . فدل على انهم متفقون على صحة هذا العهد عارفون بمشروعيته والاجماع حجة كما عرف » .

ويتفق ابن خلـدون فى اقراره ولاية العهـد مع كلا من المـاوردى والجوينى . يقول ابو الحسن المـاوردى . فى انعقاد الامامة بعهد(١٢٨)

« فاذا اراد الامام أن يعهد بهـا فعليه ان يجهد رايه فى الأحق بها والأقوم بشروطها ، فاذا تعين له الاجتهاد فى واحـد نظر فيه ، فان لم يكن ولد ولا والدا جاز أن ينفرد بعقد البيعـة له ، وبتفويض العهد اليه ، وان لم يستشر فيه احـدا من اهل الاختيار » .

ويقول امام الحرمين (الجوينى) بشـان ولاية العهد : « واصل تولية العهد ثابت قطعا ، مستند الى اجماع حملة الشريعة ، فان ابا بكر خليفة

---

(١٢٧) المصدر السابق ٢/٧٢١ – ٧٢٢ .

النعسـانى الحلبى مكتبة الخانجى بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٢٧ –

(١٢٨) المـاوردى : الأحكام السلطانية ، تصحيح محمد بدر الدين النعســانى الحـلبى ، مكتبـة الخانجى بالقـاهرة ، الطبعـة الأولى (١٣٢٧ هـ – ١٩٠٩ م ص ٧) .

رسـول الله ﷺ ، لمـا عهد الى عمر بن الخطـاب رضى الله عنهما ، وولاه الامامة بعده ، لم يبد احد من صحب رسول الله عليه السلام نكيرا ، ثم اعتقد كافة علماء الدين تولية العهـد مسلكا فى اثبـات الامامة فى حق المعهود اليه المولى »(١٢٩) ٠

وقـد أجاز ابن خلدون العهد بالامامة الى الأب والابن منذ اتجه الى الدفاع عن تصرف معاوية بن ابى سـفيان الذى عهد بالحكم الى ابنه يزيد ٠ وبرر ابن خلدون موقفه المؤيد له بان معاوية عهد بالخلافة الى ابنه يزيد ٠ دون سواه مراعاة لمصلحة الناس فى الاجتماع ومنفعتهم العـامة ، واتفـاق اهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه ، وان بنى امية يومئذ لا يرضـون سـواهم ، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع واهل الغلب منهم فآثره بذلك دون غيره ممن يظن انه اولى بها ، وعدل عن الفاضل الى المفضول « حرصا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذى شانه اهم عند الشارع »(١٣٠)

ويمكن لنـا تلخيص دفاع ابن خلدون عن معـاوية فى امرين : الأمر الأول ان عدالة معاوية وصحبته مانعتان من ان يكون عهده الى ولده يزيد بدافع غير دافع المصلحة العـامة للمسلمين ٠ الأمر الثانى هو حضـور اكابر الصـحابة عملية العهد وسكوتهم عنها مما يعد دليـلا على انتفـاء الريب فيـه »(١٣١) ٠

ان الامام فى نظر ابن خلدون لا يجب ان يتهم فى موضوع العهـد بالامامة الى الأب او الابن ، لأنه موضع ثقـة المسلمين ، ومأمون على النظر فى شـئونهم فى حياته « فاولى الا يحتمل فيها تبعة بعد مماته » ٠

---

(١٢٩) الجوينى : غياث الامم فى التياث الظلم ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٥٥١ ب ص ٦٥ ٠

(١٣٠) ابن خلدون : المقدمة ٧٢٣/٢

(١٣١) انظـر المصـدر السـابق ٠

وهـذا بالاتفاق مع القـاعدة الشرعية التى تجيز العهد بالامامة الى الأب او الابن ، اذ الامام بعيد عن الظن والشـك والمحاباة للأب أو الابن على حسـاب مصلحة المسـلمين العـامة ٠

ويمتدح الامام ابن حزم طريقة (التولية بعهد) باعتبار أنها تفضل ما عداهـا من طرق اختيار الخلفـاء او الولاة ، لأنها ، فى رأيه ، تحول دون اثارة الخلافات وحدوث المنازعات والمتنافسـات ، التى تثيرهـا طريقة الانتخاب او (المبايعة) ، فاختيـار عمر بن الخطاب انما تم بهذه الطريقة (طريقة الاستخلاف أو ولاية العهـد) ٠ اذ ولاه سـلفه ابو بكر ، كذلك كان شـان عمر بن عبد العزيز الذى اشـتهر بالعدل وكـان اعظم خلفـاء بنى اميـة (اذ اختـاره للخلافة سـلفه سـليمان بن عبد الملك)(١٣٢) ٠

ونحب ان نوضح فى هـذا المقـام ان العهد او الاستخلاف هو بمثابة ترشـيح ، لا يكون له اثر الا بالبيعة العـامة من المسلمين او من يمثلهم من اهل الحل او العقد ، فعمر رضى الله عنه ، لم يصبح خليفة ــ كما يقولون ــ بمجرد ان عهد اليه ابو بكر بالخلافة ، فهو لم يتولى أمـور الحكم ، ولم يصبح خليفة الا بعـد أن تمت له البيعة من صحابة النبى ٠ وفى هـذا يقول عمر رضى الله عنه « من بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فلا يتابع هو والذى بايعه »(١٣٣) ٠

اطـوار الدولة العصبيـة :

للدولة ، عند ابن خلدون ، اعمار طبيعية ، مثل الأشخاص ، وهى

---

(١٣٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهـواء والنحل ط ٠ القاهرة ١٣٢١ هـ ١٦٩/٤

(١٣٣) انظر : نص الخطبة فى صحيح البخارى وابن تيمية : منهاج السـنة ١١٩/١١٨/٣

تنتقل خلال عمرهـا الطويل ، الذى يمتد من ٨٠ سنة الى ١٢٠ سنة ، من الطفولة (طور الانشاء والتاسيس) الى الشباب (طور المجد والعظمة) الى الشيخوخة (طور السقوط والهرم والفناء) . ويرتبط كل شىء فى تطور الدولة الخلدونية بالعصبية وقوتها . فاذا كانت الدولة قوية العصبية . اتسع نطاقها وامتدت حدودها ودام عهدها ، وكانت بالتالى اكثر تشييدا واقوى عمرانا ، والسبب فى ذلك كما يقول ابن خلدون »(١٣٤) ان الآثار (اى آثار الدولة) انما تحدث عن القوة التى كانت بها اولا ، وعلى قدرها يكون الأثر . فمن ذلك مبانى الدول وهياكلها العظيمة ، فانما تكون على نسبة قوة الدولة فى اصلها لأنها لا تتم الا بكثرة الفعلة فى اجتماع الأيدى على العمل والتعاون فيه : فاذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة الممالك والرعايا ، كان الفعلة كثيرين جدا وحشروا من آفاق الدولة واقطارها ، فتم العمل على اعظم هياكله .

اما اذا اصاب الضعف العصبية ، وانكسرت سورتها ، وفقدت عزتها ، فحينئذ تفقد الدولة قوتها السياسية ، ويذهب باسها ، ويصيب الخلل بالتالى ، العمران ، ويتوقف التشييد والبناء . وهذا « الخلل العظيم انما يكون من خلل الدولة الكلية مثل دولة الروم او الفرس او العرب على العموم ... » .

ان نوع العصبية (أو القوة) يلعب دورا مؤثرا فعالا فى الأطوار الخمسة التى تمر بها الدولة ، ويؤدى بعضها الى بعض بشكل متتابع حتى تشرف على الانهيار .

تنتقل الدولة ، عند ابن خلدون ، فى اطوار مختلفة وحالات متعددة لا تعدو فى الغالب خمسة اطوار »(١٣٥) .

---

(١٣٤) ابن خلدون : المقدمة ٢/٦٦٦

(١٣٥) ابن خلدون : المقدمة ٢/٦٦٣ — ٦٦٦

الطور الأول : طور السعى الى الملك والظفر به بالغلبة ٠

وهو طور انشاء الدولة عن طريق القوة والتغلب القائم على العصبية الأسرية والدينية ، وكما ان العصبية ضرورية للانسان العادى الذى يتطلع الى الحكم ، فهى ضرورية أيضا للأنبياء لكى يتمكنوا من أداء رسالاتهم ٠ يضاف الى ذلك الدور الحيوى الحاسم الذى تلعبه العصبية فى بداية قيام الدولة « لأن الدولة العامة فى أولها ، كما يقرر ذلك ابن خلدون ، يصعب على النفوس الانقياد لها الا بقوة قوية من الغلب(١٣٦) وهكذا تظهر العصبية ، فى هذا الطور كمحرك للتاريخ وصانعة له وموجهة لأحداثه ٠

ويلعب الدين هنا دورا كبيرا فى تاليف القلوب وترقيقها واخضاع الأفراد للحاكم واستقرار الحكم ٠

ويعبر ابن خلدون عن حقيقة هذا الطور بقوله انه « طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع ، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من ايدى الدولة السالفة قبلها ٠ فيكون صاحب الدولة فى هذا الطور اسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية ، لا ينفرد دونهم بشىء ، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التى وقع بها الغلب وهى لم تزل بعد بحالها » ٠

تتميز العصبية الحاكمة فى هذا الطور ، طور التاسيس والبناء ، بقيام العلاقات داخلها على أساس المساهمة والمشاركة ، وعدم انفراد الحاكم بشىء أو ما يمكن أن نسميه بالديمقراطية القبلية ٠ وتعتبر العصبية الحاكمة ، الحكم مغنما لها ككل ، وينظر الحاكم لنفسه باعتباره خادما لها ٠

---

(١٣٦) المصدر السابق ٢/٦٣٢

وكما تنبنى علاقة الحاكم مع اهل عصبيته على اســاس استماله القلوب فهى تقوم ، من ناحية اخرى ، على كسب ولاء العصبيات الأخرى المغلوبة ومناصرتهــا له ، ومعاملة المنــاطق الخاضــعة لنفوذه بالرفق والتسامح .

ونظرا لقرب عهــد الدولة من حيــاة البداوة ، وانعــدام الترف وعوائده ، وقلة الاحتياجات ، فان سياسة الدولة ، فى هــذا الطور ، تنبنى على الاعتدال فى فرض الضرائب وعدم الاشتطاط فيها ، بما يؤدى فى النهاية الى الفوز برضى المحكومين من ناحية ، وتجمع المــال وتكدســه فى يد السلطة الحاكمة من ناحية اخرى . ان هــذا الطور يفرز صفات الكرم ، النخــوة والولاء ونصرة الأقارب والصــدق والشجاعة وغيرهــا من قيم البــدو الأصــلية .

الطور الثــانى : طور الاستبداد على قومــه والانفراد بالملك ومدافعــة المنافســـين :

وهنــا نجد صاحب الدولة يهتم ، بعد ان استقرت الأحوال واستتب الأمر له بتكوين جيش من المرتزقة المــاجورين لحمايته ومعــاونته على التغلب على منافسيه والطامعين فى الملك ، وتثبيت اركان حكمه .

وهــذا هو ، وبتعبير ابن خلدون « طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشــاركة . ويكون صاحب الدولة فى هــذا الطور معنيا باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع والاستكثار من ذلك ، لجدع انوف اهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له فى نســبة الضاربين فى الملك بمثل سهمه » .

ان نزعة الحاكم الاستبدادية هنا ، ورغبته فى الانفراد بالملك والمجد تؤدى به الى اصطناع جيش محترف من الموالى والأجانب ، يأخذ فى الاعتماد عليهم تدريجيــا ويستغنى بهم عن اهل عصبيته ، ويؤدى هــذا فى النهاية الى انهيار التماسك القبلى .

فبعد ان كان الحاكم يعتمد فى الطور الأول على عصبيته الأصلية ، ويقوم نظام الحكم على اساس المشاركة والعمل للصالح العام ، وبعد ان كانت العصبية الحاكمة تكافح من اجل تثبيت اركان الدولة ، نجد انقلابا فى هذا الطور ، لأحوال العصبية الحاكمة راسا على عقب ، فالاعتماد الذى كان بالأمس ، على اهل العصبية الأصلية ، اصبح اليوم اعتمادا على عصبية الموالى والمأجورين • والمشاركة التى كانت بالأمس بين اهل العصبية الحاكمة من اجل توطيد اركان الدولة وتوسيع نطاقها ، اصبحت اليوم استبدادا وتحكما وتنافسا • ان العصبية التى كانت فى الأصل لمدافعة الأجانب ، تحولت الأن ، اعتمادا على جيش المرتزقة المدافعين الى مصارعة لأهل عشيرته واهل عصبيته •

لقد انقسمت العصبية فى هذا الطور ، الى عصبيتين : عصبية منتصرة وعصبية مهزومة • والعصبية المنتصرة فى النهاية ، حسب لغة ابن خلدون « لجدع انوف » اهل عصبيته الطامعين فى الحكم ، ويتحقق ذلك للحاكم كما اشرنا « باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع » • ونتيجة لذلك تظهر حاجة الدولة القوية والمتزايدة الى الأموال الكثيرة لسد نفقات هؤلاء المأجورين المدافعين عنه ، وممالاة بعض افراد عصبيته •

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك :

وهنا نجد ان الحاكم بعد ان تستقر له امور الحكم وتتوطد اركان ملكته وبعد ان يشبع شهوته فى الحكم ، يبدأ فى اشباع باقى شهواته والحصول على ثمرات الملك من حيث زيادة دخله وازدياد صرفه على مظاهر الرخاء والترف والتمدن والحضارة ونهضة العلوم ورقيها وازدهار الفنون وتقدم الصناعات ، مما يؤدى بدوره الى ازدهار الحكم •

ومما هو جدير بالملاحظة ، ان حضارة التعمير والاستهلاك هذة تقوم ، فى هذا الطور ، على استفراغ الوسع فى الجباية ، والاكثار

ن الضرائب التى يلجـأ اليها السلطان من اجل تحقيق مصلحته الخاصـة وليس مصلحـة العصبة ككل .

ويعتبر هـذا الطور آخـر اطوار الاستبداد ، وتضعف فيه مهمات العصـبية ويتضـائل شـان القوة .

يقول ابن خلدون « ان الطور الثالث هو طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المـال وتخليد الآثار وبعد الصيت ، فيستخرج وسـعه فى الجباية وضبط الدخل والخرج ... وتشييد المبـانى الحافلة والمصـانع العظيمة والأمصـار المتسعة والهياكل المرتفعة واجازة الوفود من اشراف الأمم ووجوه القبائل ... الخ .

الطور الرابع : طور القنوع والمسـالمـة :

اى القنوع بالملك ، ومسالمـة الأعداء والخصـوم . وهو طور تأخر وانحـدار وذبول حيث يغلب على صاحب الدولة (السلطان) التقليد والمحاكاة لكل ما فعله السابقون عليه دون محاولة منه لاى تجديد أو ابتكار « فيتبع (اى الملك) آثارهم (اى آثار السابقين) حذو النعل بالنعل ويقتدى طرقهم باحسن مناهج الاقتداء » .

ان القـوة فى هـذا الطور تفقد مبرر وجودهـا ، بل تصبح عبثـا على صاحب الدولة كما تشيع ظاهرة التقليد والمحاكاة وينعدم الابتكار والابـداع والتجـديد .

وهـذا ما يقوله ابن خلدون فى طور القنوع والمسالمة :

« يكون صاحب الدولة فى هذا قانعا بما بنى اولوه، سلما لأنظاره من الملوك ، واقتاله ، مقلدا للماضين من سـلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويقتفى طرقهم باحسن مناهج الاقتداء ، ويرى ان فى الخروج عن تقليدهم فسـاد امره وانهم ابصر بما بنو من مجده » .

الطـور الخامس : طور الاسراف والتبذير :

يرى ابن خلدون أن صاحب الدولة يكون فى هـذا الطور الخامس ، طور الاسراف والتبذير « متلفا لمـا جمع أولوه فى سـبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفى مجالسـة واصطناع أخدان (اخوان) السـوء وحضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الأمور التى لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها مستفسدا لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغنوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته مضيعا من جنده بما أنفق من اعطياتهم فى شهواته ، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقده . فيكون مخربا لمـا كان سلفه يؤسسون ، وهادما لمـا كانوا يبنون . وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ، ويسـتولى عليها المرض المزمن الذى لا تكـاد تخلص منه ولا يكون لها معه برء الى أن تنقرض »(١٣٧) .

يتميز هـذا الطور بالأمور الآتية :

الاسراف والاتلاف والتبذير على الشـهوات .

انعـدام دور القوة (العصبية) فى هـذا الطور على ما يبدو .

اصطناع اخوان السـوء حوله وتقليدهم أرقى المناصب مما يجلب عليـه الضغن من كبـار الأوليـاء فى قومه ، وبالتـالى يتخاذلون عن نصرتـه .

استبعاد البعض من جنده « بما أنفق من اعطياتهم فى شهواته .. » .

ظهور « طبيعة الهرم » فى الدولة ، واستيلاء المرض عليها الى أن « تنقرض » وتفنى

---

(١٣٧) ابن خلدون : المقدمة ٦٦٥/٢

ان هـذا هو شـان كل دولة ، يعجل الاسراف والترف والدعة بظهور عوارض الهرم فيها ، وتقلص ظل الغلب .

ويلاحظ تاثر ابن خلدون ، وهو يتحدث عن موضوعى الترف وسقوط الدولة ، بمعطيات القرآن والسنة . لقد كشف القرآن الدور المدمر الذي تلعبه ظـاهرة الترف فى تاريخ الجماعات البشرية والدول وما يجلبه لها من شيخوخة وفناء يقول تعالى : « واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيهـا ففسقوا فيها ، فحق عليها القول فدمرناهـا تدميرا . وكم اهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيرا بصيرا »(١٣٨) ويشـتمل القرآن على آيات كثيرة تؤكد دور الترف فى التعجيل بفنـاء الدول ، اعتمد ابن خلدون عليها واستشهد بها ليعزز مقولاته فى هـذا الشان .

ان الضعف والهرم ناتجان عن شـيوع الترف والدعة ، مما يعجل بسقوط الدولة وهو ما اشار اليه ابن خلدون فى اكثر من موضع فى مقدمته فسقوط الدولة بالتالى هو نتيجة لظاهرة الترف المفرطة . وتؤكد عناوين الفصول التى كتبها ابن خلدون فى مقدمته هـذه المعانى ومنها على سـبيل المثال : « فصـل فى ان من طبيعة الملك الترف » . وفصـل فى انه اذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجـد وحصـول الترف والدعـة اقبلت الدولة على الهرم » ، « ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع » .

ان مسالة سـقوط الدول هى من رؤى الدين المعجزة ، « ولكل امة اجل ، فاذا جاء اجلها لا يسـتاخرون ساعة ولا يسـتقدمون »(١٣٩) ، « وما اهلكنا من قرية الا ولهـا كتـاب معلوم »(١٤٠) ، « وتلك الأيام نداولهـا بين النـاس »(١٤١) ويختم ابن خلدون احد فصـول مقدمته

---

(١٣٨) الاسراء ١٦ ـ ١٧

(١٣٩) الأعـراف ٣٤

(١٤٠) الحجـر ٤

(١٤١) آل عمران ١٤٠

وعنوانه : « ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع » ، بقوله : « فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته فى اطراد وجوده على ما قدر فيه و « لكل اجل كتاب »(١٤٢) ٠

يبقى ان نقول ان قاعدة اعمار الدول التى حددها ابن خلدون بحوالى ثلاثة اجيال تتم فى مدة ١٢٠ سنة ، هى قاعدة تحتمل الراى والمناقشة ؛ يضاف الى ذلك انه قصد بهذه القاعدة الدويلات ، وليس الدول ، اذ ان اعمار الدول الكبرى تخالف القاعدة التى قعدها ابن خالدون ٠ فقد استطالت اعمار بعض الدول اكثر بكثير مما حدده ابن خلدون بمائة وعشرين عاما ، نذكر منها على سبيل المثال الدولة العباسية والدولة الأموية فى الأندلس والدولة العثمانية ٠ فمن الملاحظ ان الدولة العباسية قد عمرت أكثر من خمسة قرون ، وعاشت الدولة الأموية فى الأندلس ما يقرب من ثلاثة قرون واستطال عمر الدولة العثمانية حتى الحرب العالمية الأولى ٠ وكذلك فعلت بعض الدول غير الاسلامية التى عاشت نحو هذا القدر ٠

موقف ابن خلدون من العرب :

تشتمل مقدمة ابن خلدون على فصول توحى عناوينها بتحامل كاتبها على العرب وانتقاصه من شأنهم ، والنيل من مروعاتهم وشمائلهم ، مما أثار العديد من المناقشات وهذه العناوين هى :

العرب لا يتغلبون الا على البسائط(١٤٣) ٠

العرب اذ تغلبوا على اوطان اسرع اليها الخراب(١٤٤)

---

(١٤٢) الرعد ٣٨ ـ المقدمة ٢/٦٦٣

(١٤٣) المقدمة ٢/٦٢٣

(١٤٤) المقدمة ٢/٦٢٣

العــرب لا يخصل لهم الملك الا بصبغة دينية(١٤٥) ٠

العــرب ابعد الأمم عن سياسة الملك(١٤٦)

ان المبــانى التى كانت تختطها العرب يسرع اليها الخراب الا فى الأقــل(١٤٧) ٠

العــرب ابعد الناس عن الصنائع(١٤٨)

الظــاهر ان ابن خلدون لا يقصــد بكلمة العرب الشــعب العربى بســائر فصائله وفروعه ، وانما يقصــد منها الأعراب ، أو الجزء البدوى من العــرب دون غيرهم ، الذى اشــتهر بشغبه وفوضويته ، وميله الى التخــريب والهــدم ٠

ونقتطف من الفصــول الســابقة بعض النصــوص ، لكى نســتبين اهدافها ، ونوضح معانيها ، ونستنطق مراميها ٠

« اما من كان معاشهم فى الابل فهم اكثر ظعنا وابعــد فى القفر مجالا ٠٠٠ فكانوا لذلك اشــد الناس توحشــا ، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم ٠ وهؤلاء هم العــرب ٠٠٠ »(١٤٩) ٠

---

(١٤٥) المقــدمة ٦٢٦/٢

(١٤٦) المقــدمة ٦٢٦/٢

(١٤٧) المقــدمة ٨٥٧/٣

(١٤٨) المقــدمة ٩٢٩/٣

(١٤٩) ابن خلدون : المقدمة ٥٨٢/٢ ـ ٥٨٣

« ان الصريح من النسب انما يوجد للمتوحشين فى القفر من العرب ومن فى معناهم : وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن ، حملتهم عليها الضرورة التى عينت لهم تلك القسمة ، وهى لما كان معاشهم من القيام على الابل ونتاجها ورعايتها ، والابل تدعوهم الى التوحش فى القفر لرعيها من شجرة ونتاجها فى رماله (١٥٠)

« وذلك انهم بطبيعة التوحش الذى فيهم أهل انتهاب وعيث ، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرون الى منتجعهم بالقفر ... »(١٥١) .

« والسبب فى ذلك أنهم امة وحشية باستحكام عوائد التوحش واسبابه فيهم ، فصار لهم خلقا وجبلة ، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة . وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له » .

« فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب ، وذلك مناقض للسكن الذى به العمران ومناف له »(١٥٢) .

« ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية ... والسبب فى ذلك انهم لخلق التوحش الذى فيهم اصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض ... »(١٥٣) .

ان العرب بمعزل عن العمران الطبيعى لأنهم « يراعون مراعى ابلهم خاصة ، لا يبالون بالماء طاب أو خبث ، ولا قل أو كثر »(١٥٤) .

« ان العرب ابعد الناس عن الصنائع : والسبب فى ذلك انهم اعرق

---

(١٥٠) ابن خلدون : المقدمة ٥٩٥/٢

(١٥١) المصدر السابق : ٦٢٣/٢

(١٥٢) ابن خلدون : المقدمة ٦٢٣/٢ ـ ٦٢٤

(١٥٣) المصدر السابق ٦٢٦/٢

(١٥٤) ابن خلدون : المقدمة ٨٥٨/٣

فى البدو وابعــد عن العمران الحضرى ، وما يدعو اليه من الصــنائع وغيرهــا »(١٥٥) ٠

يتضح لنا من هــذه النصوص ان الصفات الســالبة التى وصف بها ابن خلدون العرب لا تنطبق الا على الأعراب دون العرب ، من حيث عدم الاســتقرار والظعن والتنقل والبعد عن الحضر ، وانتهاب ما فى أيدى الناس ، والتغلب وصعوبة الانقيــاد للآخرين ، والحرص على مراعى الابل ٠ لقد ذم ابن خلدون البدو دون العرب ، الذين اثنى عليهم واشــاد بحضارتهم فى الاســلام وما قبله ٠

وقد اشارت الحفريات الأثرية المكتشفة حديثا ، كما اكد التاريخ اليوم ، وجود حضارات عتيقة فى اليمن ، وبلاد العرب الشــمالية والخليج ، كانت لها مدنها مثل صنعاء ومأرب ، ومدائن صالح وبطراء وبصرى ٠

وقــد انقسم الباحثون فى قضــية ابن خلدون والعرب الى فريقين : يرى الفريق الأول منهما ان ابن خلدون يقصــد من هــذه الكلمة العرب ، أما الفريق الثانى فيرى ان ابن خلدون يقصد سكان البادية او الاعراب ٠

ويأتى فى مقدمة الفريق الأول الذى يعتقد ان ابن خلدون يقصــد من هــذه الكلمة شعب العرب المقابل لشعب العجم ، ومن هنا كان تحقيره لهم ، وتقليله من دورهم الحضــارى ، الدكتور طه حسين والأســتاذ محمد عبد الله عنــان ٠

يقول الدكتور طــه حسين فى رســالته التى اعدها بالفرنسية عن « فلســفة ابن خلدون الاجتماعية » ، بعــد أن أوضح مظاهر الضــعف والتدهور والتفسخ الذى انتهى اليه أمر العرب فى العصر الذى عاش فيه ابن خلدون : « فليس غريبــا اذن ان يزدريهم ابن خلدون ، ولاسيما

---

(١٥٥) المصــدر الســابق ٩٢٩/٣

انه عاش فى ظل الأسر البربرية المجاهرة بعدائها للعرب ، الذين خربوا افريقيـــة الشمالية فى القرن الـخامس »(١٥٦) .

ويذهب المؤرخ العربى المعــاصر الأستاذ محمد عبد الله عنان مذهب الدكتور طه حسين ، ويرى ان ابن خلدون فى الفصول المشــار اليهــا سابقا ، يقصــد تحقير العرب ويحمل لهم عداء شديدا ، وان هــذا يرجع فى راى الأستاذ عنــان الى انه ، رغم انتســابه الى اصل عربى ، ينتمى فى الواقع الى الشعب البربرى الذى افتتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة، وفرضــوا عليه دينهم ولغتهم واضطروه بعد طول نضال الى ان يندمج فى الكتلة الاســلامية ، وأن يخضــع راغما لرئاســة العرب فى المغــرب واسبانيا ، وقد ورث البربر بغض العرب منذ زمن بعيد »(١٥٧) .

ويرى الفــريق الآخــر ، ومنهم باحثــون عــرب ومستشرقون ، ان ابن خلدون قصد بهاته الكلمة الأعراب والبدو وليس العرب .

وممن ذهب هــذا المذهب من الباحثين العرب الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى ، صاحب المؤلفات القيمة عن ابن خلدون ، والأستاذ ســاطع الحصرى ، والأستاذ جميل بيهم الذى يقول : « لقد كان ابن خلدون جليــا فى انه كان يذم البدو دون العرب ، وذلك بالفصول الاربعة التى جاءت تحت عنونا « فى العمران البدوى والأمم المتوحشة والقبائل » ، كما كان واضحا ـ فيما بعد ـ بأنه كان يطرى العرب ويشيد بهم وبحضارتهم فى الاسلام وما قبله . ولكن مصدر الالتباس يرجع الى انه فى الحالتين استعمل كلمة « العرب » فترك المجال للشعوبيين لأن يتجاوزوا قصد المؤلف

---

(١٥٦) د . طه حسين : فلســفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة محمد عبد الله عنــان ص ١٠٢

(١٥٧) انظر : محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكرى ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ص ١٢٩

الى التمسك بالكلمة دون المعنى ، والى اتخاذهـا حجة لهم للتنديد بالعرب والحط من شانهم(١٥٨) ٠

ومن المستشرقين الذين سـلموا من الوقوع فى الخطـأ الذى وقع فيه بعض الباحثين من العرب ، البارون « دوسـلان » الذى فهم مقصـد ابن خلدون فى حديثه عن العرب بانهم القبائل البدوية وحدها ٠ لقـد قرر دوسلان فى ترجمته الفرنسية لمقدمة ابن خلدون التى ظهرت عـام ١٨٦٨ ، خاصـة فيما يتعلق بالفصل الذى عنونه ابن خلدون بقوله « فصل فى ان جيل العرب فى الخلقة طبيعى » ، ان كلمة العرب التى استخدمها ابن خلدون فى هـذا الفصل تعنى البدو الرحل ، وتلك هى عبـارته الفرنسـية :

Les Arabes d'Ibn Khaldoun Sont les Arabes Nomades (Vol. 3. p. 488)

وقد نهج هذا النهج ايضا المؤرخ التركى جودت باشـا ، فترجم كلمة العرب الى التركية بمعنى « قبائل عربية » او « القبائل العربية »(١٥٩) ٠

ان الذى اوقـع ابن خلـدون فى هـذا اللبس والخلط بين كلمتى الاعراب والعرب هو ميله الى التعميم الذى مارسـه فى اكثر من مكان فى مقدمته ، فمثلا اذا كانت بعض القبائل العربية لا تستطيع ان تتغلب وتفوز الا على البسـائط ، عمم هـذا وقال : « ان العـرب لا يتغلبون الا على البسـائط » ٠ واذا كان البعض من قبائل العزب وجماعاتهم يحدثون خرابا فى الأوطان التى تغلبوا عليها ، يعمم ابن خلدون هـذا الحكم ويقول : « ان العرب اذا تغلبوا على اوطان أسرع اليها الخراب » ٠

---

(١٥٨) محمد جميل بيهم : العروبة والشعوبيات الحديثة ص٥٣ ، ٥٤

(١٥٩) انظر : الدكتور على عبد الواحد وافى : عبقريات ابن خلدون دار عكاظ للنشر والتوزيع ، السعودية ، طبعة ثالثة ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ص ٢٦٧ ، ٢٦٨

واذا كانت بعض الجماعات العربية لا تجيد سياسة الحكم ، عم ذلك واصبح : « ان العرب ابعد الأمم عن سياسة الملك » .

واذا كانت بعض الجماعات العربية البدوية لا تقدر على الصنائع عمم ابن خلدون ذلك واصبح : « ان العرب ابعد الناس عن الصنائع » .

وهكذا تجيء الأحكام الأخرى نتيجة لنزعته الى التعميم ، وعدم تحديده لمصطلح العرب تحديدا دقيقا . ومثل هذا المآخذ يؤخذ على فلاسفة التاريخ الغربيين المحدثين وبخاصة ائمة المثالية الهيجلية واصحاب المادية التاريخية ، اللذين اغرموا بالأحكام التعميمية الكلية وحاولوا تطبيقها على مختلف المجتمعات دون مراعاة للظروف والأحوال .

ان العرب ، وليس الأعراب ، هم الذين اشاعوا التعمير في كل مكان ذهبوا اليه ، خاصة فى العراق والشام ، وهم الذين انشاوا الدول وبنوها كالدولة المروانية الأموية التى انشاها عبد الملك بن مروان ، والدولة العباسية التى انشاها ابو جعفر المنصور ، والدولة الأموية الاسلامية فى الأندلس التى انشاها عبد الرحمن بن معاوية ، الملقب بصقر قريش ، وغير هذا كثير من الدول والممالك فى فارس والأناضول والقسطنطينية والهند ، انشاها وعمرها ملوك عظام التزموا بتعاليم الاسلام وطبقوا مبادئه احسن تطبيق .

والخلاصة ، ان كل الأوصاف والطباع والوان السلوك التى اشار اليها ابن خلدون فى مقدمته ملحقة بلفظ العرب ، تنسحب جميعها على الأعراب البدو ، الذين اشتهر عنهم الظعن ، والارتحال ، دون غيرهم . اما العرب ، فيفخر ابن خلدون نفسه ، بانتسابه اليهم ، اذ لا يترك فرصة الا ويؤكد فيها نسبة العربى الحضرمى دائما ، وهو ما يدعونا من ناحية اخرى ، الى عدم الاتفاق مع ما ذهب اليه الأستاذان الدكتور طه حسين والأستاذ محمد عبد الله عنان من ان ابن خلدون كان يبغض العرب ويكرههم ، نظرا لانتمائه البربرى ، ونشاته فى بيئة بربرية .

والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات

المراجع

اولا ـ المراجع العربية :

- القرآن الكريم .

- احسان النص :
  العصبية القبلية واثرها فى الشعر الأموى ، دار اليقظة العربية ، بيروت ١٩٦٤ م .

- ايف لاكوست :
  العلامة ابن خلدون ، ترجمة ميشال سليمان ، دار ابن خلدون ، بيروت ، بدون تاريخ .

- ابن تيمية (احمد) :
  السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية ، تحقيق على سامى النشار واحمد زكى عطية ، الطبعة الثانية ١٩٥١ . القاهرة .

- ابن جرير الطبرى :
  تاريخ الأمم والملوك ، القاهرة ، ١٩٣٩ .

- ابن خلدون : (عبد الرحمن بن محمد) :
  المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد وافى . ط. لجنة البيان العربى بالقاهرة الجزءان الأول والثانى عام ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٥ م. والجزء الثالث عام ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٦٠ م .

- ابن القيم الجوزية (شمس الدين محمد) :
  الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ، مطبعة الآداب ، مصر ١٣١٧ هـ .

- احمد محمد الحوفى (الأستاذ الدكتور) :
مع ابن خلدون ، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة ١٩٥٢ م ٠

- ارسطوطاليس :
السياسة ، ترجمة احمد لطفى السيد ، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة ٠

- اعمال مهرجان ابن خلدون :
منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة ١٩٦٢ م ٠

- بارتولد :
تاريخ الحضارة الاسلامية ، نقله الى العربية حمزة الطاهر القاهرة ، ١٩٤٣ م ٠

- جاك ماريتان :
الفرد والدولة ، ترجمة عبد الله امين ، مراجعة الدكتور صالح الشماع ، والدكتور قرياقوس موسيس ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٢ م ٠

- جب (هاملتون) :
دراسات فى حضارة الاسلام ، ترجمة احسان عباس وآخرون ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٤ ٠

- جورجى زيدان :
تاريخ آداب اللغة العربية ، مراجعة وتعليق الدكتور شوقى ضيف ، دار الهلال ٠ مصر ٠ بدون تاريخ ٠

- دى بور :
تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة د٠ محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ط ٠ لجنة التاليف والترجمة والنشر بالقاهرة ٠

- ساطع الحصرى :
دراسات فى مقدمة ابن خلدون ، مكتبة الخانجى ، مصر ١٩٦١ .

- طه حسين :
فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، نقله الى العربية محمد عبد الله عنان مطبعة الاعتماد ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٥م.

- عباس محمود العقاد :
الديمقراطية فى الاسلام ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثالثة بدون تاريخ .

- عبد العزيز عزت (الأستاذ الدكتور) :
تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون ، فى اعمال مهرجان ابن خلدون بالقاهرة ١٩٦٢ م .

- على عبد الواحد وافى (الأستاذ الدكتور) :
ابن خلدون ، سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب ، مكتبة نهضة مصر ، بدون تاريخ .

- على الوردى :
منطق ابن خلدون فى ضوء حضارته وشخصيته ، معهد الدراسات العربية العالية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

- عمر فروخ :
تاريخ الفكر العربى الى ايام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م .

- الغزالى (ابو حامد) :
كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة ١٣٢٧ هـ .

- لاسكى (هارولد) :
أصول السياسة ، ترجمة محمود فتحى عمر وابراهيم لطفى عمر ، ومراجعة الدكتور بطرس غالى ، دار المعارف بالقاهرة ·

- الماوردى (على بن حبيب) :
الأحكام السلطانية ، تصحيح محمد بدر الدين النعسانى الحلبى ، مكتبة الخانجى بالقاهرة ، ط· أولى (١٣٢٧ هـ - ١٩٠٩ م) ·

- مهرجان ابن خلدون بالرباط ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، مايو ١٩٦٢

- محمد بن تاويت الطنجى :
التعريف بابن خلدون ، ورحلته غربا وشرقا (تحقيق) ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥١ م ·

- محمد جميل بيهم :
العروبة والشعوبيات المعاصرة ، طبعة بيروت · لبنان ·

- محمد ضياء الدين الريس (الأستاذ الدكتور) :
النظريات السياسية الاسلامية دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ١٩٦٦ - ١٩٦٧ م ·

- محمد عابد الجابرى (الأستاذ الدكتور) :
فكر ابن خلدون ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٢ م·

- محمد عبد الله عنان :
ابن خلدون ، حياته ، وتراثه الفكرى ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٣ م ·

- محمد نور :
ابن خلدون كمفكر اجتماعى عربى ، فى اعمال ابن خلدون بالقاهرة ١٩٦٢ ·

- محمد رشيد رضا :
الخلافة أو الامامة العظمى ، مطبعة المنار ، مصر ١٣٤١ هـ .

- مصطفى الخشاب (الأستاذ الدكتور) :
النظريات والمذاهب السياسية ، مطبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٣٧٨ هـ ـ ١٩٥٨ م .

- مصطفى الشكعة (الأستاذ الدكتور) :
الأسس الاسلامية فى فكر ابن خلدون ، الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة . ط. أولى ١٩٨٦ م .

- هوركهايمر (ماكس) :
بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية ، ترجمة محمد على اليوسفى ، دار التنوير بيروت ١٩٨١ م .

- يوحنا قمير (الأب) :
مقدمة ابن خلدون ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٤٧ م .

* * *

ثانيا ــ المراجع الأجنبيـــة :

— ARNOLD (THOMAS. W.) The Caliphate , Oxford, 1924.

— BOUTHOUL (G.) Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale, Paris, 1930.

— BRECHT (Arnold) : Political Theory , Princeton, 1959.

— GEORGES ABICA : Politique Et Religion Chez Ibn Khal doun, Sned , Alger, 1966.

— Encyclopedia of Islam. new edition, Vol, I, Leiden, 1960.

— LACOSTE (Y.) : Ibn Khaldoun, naissance de L'histoire, passé du tisr - monde . F. Maspero, Paris, 1966.

— MACDONALD (D. B.) : Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, London, 1960.

— MAHDI (Muhsin) : Ibn Khaldûn's Philosophy of History, ,London, 1957.

— MURRY (R. H.) : The History of Political Science from plato to the Present, N. Y. 1926.

— RABI (M. M.) : The Political Theory of Ibn-Khaldun, Leiden, 1957.

— SCHMIDT (N.) : Ibn Khaldûn : Historian, Sociologist and Philosopher, N. Y. 1930.

WALZER (Richard) : Aspects of Islamic political thought : AI - Fârâbrî and Ibn - Khaldûn, in : Oriens, 16, 1963 .

— WATT (W, M.) : Islam and the Integration of Society, London, 1961. .

الاقتصـــاد السياسى
عند ابن خلدون

تمهيـــد :

افتقدت كتابات السابقين على ابن خلدون فى المسائل الاقتصادية السياسية خصائص البحث العلمى ، وعدت من قبيل الدراسات الأخلاقية أو الأبحاث التشريعية ، يستوى ذلك ما كتب منها فى ايام الاغريق أو الرومان أو فى العصـور الوسطى .

أما ابن خلدون فقد فاق سـابقيه بأن خصص لدراسـة الظواهر الاقتصادية قسما قائما بذاته من مقدمته الشهيرة ، وعمل على البحث فى الظواهر الاقتصادية السياسية بحثا علميا منهجيا عن طريق الكشف عن مسببات ومقارنة النتائج والانتهاء من كل ذلك الى وضع قوانين معينة تحكم هذه الظواهر فى الحالات المشابهة .

(انظر د. محمد حلمى مراد : ابو الاقتصاد ابن خلدون ، اعمـال مهرجان ابن خلدون المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة ١٩٦٢ ص ٣٠٨) .

ان كل شىء فى الكون ، فيما يرى ذلك ابن خلدون ، قد خلق على هيئة من الترتيب والأحكام ، وربط الأسباب بالمسببات ، واتصال الأكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجودات الى بعض . وعلم الاقتصـاد ، فى حقيقة أمره ، ليس الا بيانا عن العلاقات المتلازمة التى تنشأ بين الظواهر الاقتصادية بحيث يمكن ان نستخلص منها قوانين ثابتة تحكم تلك الظواهر .

لقد نظر ابن خلدون الى الاقتصاد السياسى نظرة علمية ، واعطاه مفهومه الحقيقى ، واستخرج منه نموذجا يبرز القوانين الطبيعية ويفسرها ، وسبق بهذا علماء الاقتصاد المحدثين والطبيعين فى فرنسا (الفيزيوقراط) Les physiocrates وآدم سميث فى انجلترا بقرون متعددة .

ان العمران ، عنده ، يقوم فى حقيقة امره ، على دعامتين متلازمتين : دعامة اجتماعيـة سياسية تشمل التوحش والتأنس والعصبيات واصـناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض . ودعامة اقتصادية تشـمل ما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع . ويقول ابن خلدون فى ذلك : « ابن خلدون : المقدمة : تحقيق على عبد الواحد وافى ، لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية بالقاهرة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٥ م ٤٠٩/١ و ٤١٣) . « اعلم انه لمـا كانت حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانسانى الذى هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحـوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات واصـناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسـائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الاحوال ... فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن ان يعرض له. واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه ... » .

ومعنى هذا ان حقيقة التاريخ وجوهره هى العمران الذى تتميز طبيعته بترافق الأحوال التى تعترى الانسان ، وتعاقبها فى تركيب محكم ونسق منظم . وان الجانب السياسى والاجتماعى ضرورى وهام لفهم الجانب الاقتصادى للعمران . وبالنظر الى هـذه العلاقة الوثيقة بين الاقتصـاد والسياسة فقد سمى الاقتصاد « الاقتصاد السياسى » اذ تلعب السياسة فيه دورا كبيرا لا يمكن انكاره او عزله عنه .

ويقول المؤرخون ان أول من استعمل مصطلح « الاقتصاد السياسى » هو (مونكر ستيان) الذى اهتم فى بداية القرن السابع عشر بنشاط الدولة واجهزتها العـامة الذى يدور خاصة حول تدبير الأمور العـامة (انظر :

د. احمد ابو ذروة : الاقتصاد فى مقدمة ابن خلدون ، دار ابن خلدون ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ ص ٦٥ ـ وما بعدها) .

وقد شب علم الاقتصاد عن طوق فطرة مونكر ستيان ، وجعل ما عنى هذا الكاتب بدراسته جزءا فقط من الاقتصاد اطلق عليه اسم المالية العامة ، اما الأصول والقواعد فان الاقتصادين مهما بالغوا فى التجريد ومهما لجاوا الى المعادلات والى الرموز الرياضية الدقيقة المعقدة ، فانهم يبنونها على عناصر يحتل النظام السياسى والاجتماعى مكانة بارزة فيها . وهذه القواعد والأصول لا تصح الا اذا اعتبرت مقدماتها السياسية والاجتماعية .

وقد تطور ايضا ، مفهوم ارسطو للاقتصاد الذى جعله من باب ادارة المنزل وعبر عنه بهذا التركيب اليونانى (Oikos Nomos) اى قانون المنزل ، والذى فهمه رواد الفكر الاقتصادى الأوربى على انه تدبير للأموال العامة او دراسة الثروة والتوزيع والانتاج . تطور هذا المفهوم للاقتصاد عبر القرون ، واذا بنا نجده عند كارل ماركس يعبر عن الصراع الطبقى بين الطبقة التى تملك وسائل الانتاج والطبقة التى لا تملك هذه الوسائل ، كما نجد ان المحدثين من غير الماركسيين يذهبون الى القول بان القوانين الطبيعية المجردة هى التى تتحكم فى النشاط الاقتصادى وليس الصراع الطبقى .

ان تطور الفكر الاقتصادى يؤكد ، اذن التلازم بين السياسة والاقتصاد وهو ما سبق ان ادركه ابن خلدون قبل علماء الاقتصاد المحدثين بقرون متعددة .

لقد ادرك ابن خلدون ، الذى يعد من اوائل علماء الاقتصاد السياسى ، اهمية العوامل الاقتصادية فى التطور الاجتماعى والسياسى والتاريخى ، كما يرجع اليه الفضل فى كشف عمق العلاقات بين السياسة والاقتصاد ، والتفاعل المتبادل بينهما ، فكل حركة اقتصادية لها انعكاسات

سياســية ٠ ان الاقتصاد عنده يلعب دورا كبيرا فى تعمير المجتمعات ، كما انه يعتبر محركا للسياسة وموجها لهــا ٠

ولمــا كان ابن خلدون من أكبر المؤيدين للحرية الاقتصادية ، فهو يرفض تدخل الدولة فى الحيــاة الاقتصادية ، مؤكدا بذلك ان مزاولة السلطان ، للتجارة واشتغاله بها ، مفســد لهذه الحياة ولتطور اقتصادها ومضر فى نفس الوقت بالرعيــة ٠

ويفسر ابن خلدون تدخل السلطة الحاكمة فى الحياة الاقتصادية على انه وسيلة الى خلق نوع من الانعدام فى التوازن الضرورى بين الدولة والمواطن ٠ ومن هنــا اعتبر مؤسسا لمذهب الاقتصاد الحر ، وسابقا فى ارائه الاقتصادية ، كما اشرنا ، لكثير من النظريات الاقتصادية التى نسبت بعد مئات السنين الى غيره من علماء الاقتصــاد المحدثين ٠

ويعتبر ابن خلدون اول من قرر ان وسائل الانتاج والصنائع وتوزيع الثروات تلعب دورا كبيرا فى تكوين المجتمعات وتطورها ، وفى تشكيل معاييرهــا من سلوك جمعى وعرف وقانون ونظام وقيم وعقائد ، وهو ســابق فى هــذا للمدرسة الاقتصادية التى يتزعمها كارل ماركس (١٨١٨ ــ ١٨٨٣ م) ولكن ابن خلدون يمتاز عن اصحاب هــذه المدرسة بانه لم يغال فى تقرير اهمية هذا الدور الاقتصــادى ، او النظر الى الحقيقة الاجتماعية من هــذا المنظور الاقتصادى وحده ، كما فعل علماء هــذه المدرســة الاقتصادية الذين جاءوا بعده بقرون ٠

وينطلق ابن خلدون فى نظرياته الاقتصادية من رؤية اسلامية واضحة مستمدة من تعاليم الكتــاب الكريم والســنة النبوية المطهرة ، حينا بالنص ، وحينــا آخر بالروح والمفهوم ٠

الانتــاج والأمن :

يتطلب الانتاج عند ابن خلدون توافر الأمن ، الذى يعد فى حقيقة امره ، ضرورة اجتماعية واقتصــادية ، بدونهــا تعم الفوضى ويســود الاضطراب ، نتيجة الظلم البغيض والعدوان المهين على كل انسان يعيش فى المجتمع • ويوضح ابن خلدون هــذا الأمر بقوله : (ابن خلدون : المقــدمة ٤٢٢/١) :

« ثم أن هــذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررنا ، وتم العمران بهــم فلا بد من وازع يدفــع بعضــهم عــن بعض ، لمــا فى طبــاعهم الحيوانيـــة من العــدوان والظــلم وليست آلة الســلاح التى جعلت دافعــة لعــدوان الحيوانات العجم عنهم كافيــة فى دفع العــدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم • فلابد من شىء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم ، فيكون ذلك الوازع واحــدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليــد القاهــرة ... » •

ومعنى هذا ، ان الأمن الذى يتطلبه الانتاج يوجب قيام السلطة الحاكمة ، التى تكف عدوان الأفراد ، وتقيهم شر انفسهم ، وتمنع عنهم الظلم الذى يقضى على المكاسب ويفســد العمران ، ويعوق الانتاج بشتى اشكاله وانواعه ،وهو ما يقرره ابن خلدون بعد ذلك حيث يقول : (ابن خلدون: المقدمة ٨٤٩/٢) « اعلم ان العدوان على الناس فى اموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها لمــا يرونه حينئذ من ان غايتها ومصيرهــا انتها بها من ايديهم • واذا ذهبت آمالهم فى اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن الســعى فى ذلك .. » •

ان الأمن اذا انعدم وجوده فى مجتمع من المجتمعات لم يكن ثمــة زراعة أو صناعة او تجارة او تفكير فى ايجاد وسائل لاسعاد الانسان ، ونهوض

المجتمعات . فالأمن الذى يوفره الوازع أو الحاكم ضرورى ليتم التعاون بين الأفراد على تحصيل المعاش ، والانتاج ، زراعيا كان أم صناعيا أم تجاريا .

العمل هو المقياس الأساسى للقيمة والثروة :

اهتم ابن خلدون بموضوع العمل اهتماما خاصا لم يسبق اليه احد بما فى ذلك ارسطو نفسه . يضاف الى ذلك خلو الفلسفات والآداب فى العصور القديمة والوسطى من اى كلام مفصل عن هذا الموضوع الانسانى عظيم الشأن فى حياة الأفراد والمجتمعات . هذا فى الوقت الذى حاول فيه ابن خلدون أن يجعل من العمل نظرية قائمة بذاتها ، لا تقل أهمية عن نظرية الدولة أو نظرية المعرفة .

ويرى ابن خلدون ، ادراكا منه لأهمية العمل ، انه هو الأساس فى تحديد قيم الأشياء من سلع ومنتجات ، وهو مصدر كل الثروات ، وبدون العمل يستحيل اى انتاج .

ان الحاجات الاقتصادية عنده انما تستمد قيمتها من مدى ما بذل فيها من جهد ومن عمل ، وهو يعتبر فى هذا الصدد سابقا على النظريات الاقتصادية المعاصرةبمئاتالسنين ، فى ابراز اهمية عنصر العمل ، وانه اساس القيمة وأساس الانتاج ومنشىء الثروة .

ويوضح ابن خلدون ، فى هذا ، الصدد ، منحاه الفلسفى المستمد مباشرة من القرآن فيقول : « أعلم أن الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويمونه فى حالاته وأطواره من لدن نشوئه الى اشده الى كبره : « والله الغنى وانتم الفقراء » (محمد ٣٨) . والله سبحانه خلق جميع ما فى العالم للانسان وامتن به عليه فى غير ما آية من كتابه فقال « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه »(الجاثية ١٣) . و « سخر لكم البحر »(الجاثية ١٢) و « وسخر لكم الفلك » (ابراهيم ٣٢) وكثير

من شــواهده ... ثم يعقب على هذه الآيات بان : يد الانسان مبسوطة على العالم وما فيه ، بما جعل الله له من الاستخلاف . فايدى البشر منتشرة وهى مشتركة فى ذلك ... ولكن لا يحصل لهم شىء مانه بغير سعى . أما المطر المصلح للزراعة وامثاله ، فانما يكون معينا فقط ولابد من سـعى الانســان . والكسب يكون السعى فى الاقتناء والقصــد الى التحصيل . وكل رزق لابد فيه من سـعى وعمل ، ولو فى تنــاوله وابتغــائه من وجــوهه ..

وكل مكســوب ومتمول لابد فيه من الأعمال الانســانية ،لأنه ان كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر ، وان كان مقتنى من الـحيوان والنبــات والمعــدن فلا بد فيه ايضا من العمل الانســانى والا لم يحصل ولم يقع به انتفــاع .

وقــد يكون من الصنائع فى بعضها مثل النجارة والـحياكة معهمــا الخشب والغزل ، الا ان العمل فيهما اكثر فقيمته اكثر . وان كان من غير الصنائع فلابد فى قيمته ذلك المفاد والقنية من دخول العمل الذى حصلت به ، اذ لولا العمل لم تحصل قنيتها .

فقد تبين ان المفادات والمكتسبات كلهــا او اكثرها انما هى قيم الأعمال الانســانية ، وتبين مسمى الرزق وانه المنتفع به ... فقد بان بمعنى الكسب والرزق وشرح مسماهمــا .

حتى الأنهار والعيون ينقطع جريها فى القفر ، لأن فور العيون انما يكون بالانباط (اى باستخراج) والامتراء (الاستخراج) الذى هــو عمل انســانى كالـحال فى ضروع الأنعام ، فما لم يكن انباط ولا امتراء نضبت وغارت بالـجملة كما يجف الضرع اذا ترك أمترأوه . وانظره فى البلاد التى تعهد فيها العيون لأيام عمرانها ، ثم ياتى عليها الـخراب كيف تغور مياهها جملة كأن لم تكن (المقدمة ٨٩٣/٣ ـ ٨٩٨ بتصرف) .

ان اى شىء خلقه الله لنا ، اذا افتقر الى العمل الانسـانى ، لا يعد انتاجا ، وكل شىء لم يبذل الانســان فيه جهدا وتعبا لا قيمة له وان كان نافعـا ، وما الثروة التى يكتسبها الانســان الا اعمال بشرية ، وجهـدا انسانيا منسقا فيما بينهم · ان العمل ، اذن فيما يرى ذلك ابن خلدون ، هو أسـاس قيم الأشـياء ، وهو كذلك اسـاس كل الثروات ·

وعلى ذلك فاذا كان هناك بلد ما يتمتع بمستوى عال من المعيشة ، فان مرجع ذلك ، عنده ، هو مجهود وعمل ابناء هـذا البلد ، لا الى ما يشـاع من وجود كنوز مدفونة او ما شـابه ذلك مى الأوهام والخرافات أو الروايات الاسطورية التى تتردد على الألسن كمصدر لهذه الرفاهية . ويرى ابن خلدون ان الذى يحمل على ذلك فى الغالب ، زيادة على ضعف العقل « انما هو العجز عن طلب المعـاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة فيطلبونه بالوجوه المنحرفة ، وعلى غير المجرى الطبيعى من هـذا وامثاله ، عجزا عن السعى فى المكاسب ، وركونا الى تنـاول الرزق من غير تعب ولا نصب فى تحصـيله واكتسـابه ··· » . (المقدمة ٩٠٢/٣) ·

ان سـبيل الحصول على الأموال من جواهر وذهب وفضة ومعادن مثل الحـديد والنحاس والرصاص ، وما شـابه ذلك من كنوز مدفونة ، انما هو العمل الانسانى ، وليس الاعتقاد فى الطلاسم السحرية او الأدعية والقرابين ، أو عزو الثروة الى النجوم · فكل الثروات هى ثروات ميتة ان لم يعطها الانسان قيمتها بالسعى والجهـد والعمل المتواصل الدائم .

يقوم العمل ، هنا ، على التحاور بين الكون والانسان ، وسـيادة الانسان على كل ما خلقـه الله له فى الكون من ارض وفضـاء وبحار ، وانطلاق يده تعمل وتستخرج من الأشـياء ما تشـاء وتحول بعضها الى البعض الآخر · ويفرق ابن خلدون بين القيمة والمنفعة · فكل شىء ذو قيمة يحتوى على منفعة ، والعكس هو الصحيح ، اذ ليس كل ما هو نافع يكون

ذا قيمة ، والمثل على ذلك المطر المصلح للزراعة ، وامثاله من الخيرات الطبيعية ، له منفعة حقيقية تتمثل فى اعانة الانسان فى حياته ، ولكنه لا قيمة له ، مثل غيره من الخيرات الطبيعية ، لافتقاده الجهد البشرى ، الذى يخلع على الأشياء قيمتها فالشىء قيم اذن ، لأنه وليد العمل البشرى .

ويرفض ابن خلدون ان يكون العمل على سبيل الخبط او المصادفة ، بل لابد فيه من القصد والتنظيم والاستمرار فيه حتى لا يتحول جهد الانسان السابق وتنظيمه الى خراب « وكأن لم يكن » . انه بدون هذا القصد والتنظيم لا يحصل اى انتفاع للانسان من سعيه وعمله ، فلكى يكون للعمل قيمة ينبغى ان يؤدى باقصى طاقة ممكنة تلتزم التواصل وعدم الانقطاع . ان العمل يبعث الحياة فى المادة ، ويهبها الوجود القيمى ، اذ يخرجها من الجمود الى اشياء مفيدة للانسانية ، وخادمة للبشرية .

ويشترط للعمل فى الاسلام ، الى جانب هذا ، توافر عنصر المعرفة ، اذ العلاقة وثيقة بين اليد والفكر . فالفكر هو « الفعل » الراقى الوحيد الذى يتميز به الانسان ، بوصفه موجودا ناطقا ، ومن هنا فان « الخير الأقصى للانسان ، لابد ان ينحصر فى تادية وظيفته العاقلة » (د. زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ١٩٧٥ -- ص ١٤٥) .

فالعمل فى الاسلام ، وكما يذهب الى ذلك ابن خلدون ، هو العمل الذى يعمله الانسان وهو فى كامل وعيه وفهمه وتعقله ، اذ بدون هذا لا تستطيع اليد ان تحقق شيئا من التسخير . فاليد والفكر ، تلك هى الانسانية . ان الذى يفصل بين نهاية التاريخ الحيوانى ، وبداية التاريخ البشرى هو الفكر واختراع اليد ، اذا جاز لنا هذا التعبير .

ان العمل (ومنه الصناعة) هو أمر عملى وفكرى معا « فبكونه عمليا هو جسمانى محسوس ، وبكونه فكريا هو ملكة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى ، حتى ترسخ صورته ..

واذا كان التعليم ضروريا فى كل ما يمر من العقل الى اليد ، فان افضل طريقة للتعليم فى العمل ، كما ارشدتنا الطبيعة ، هى طريقة المعاينة « التى هى أوعب واتم من نقل الخبر والعلم ، فالملكة الحاصلة المعاينة اكمل وارسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر • وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم فى حصول الملكة الصناعية » (المقدمة ٩٢٣/٣) •

ان منطلق ابن خلدون فى كل افكاره ، كان منطلقا اسلاميا خالصا• فقد أكد الاسلام قيمة العمل ورفع من شانه ، ولم يعتبره منكرا من المنكرات خلافا لما كان عليه الحال فى المجتمعات اليونانية والرومانية أو حتى العربية التى اشتقت كلمة مهنة من الاهانة • اضف الى ذلك ما ذهب اليه كلا من افلاطون وارسطو من حيث اشتراطهما ضرورة تحرر المواطن الحر من العمل اليدوى الذى يحط من قدر صاحبه ، ويشوه جسمه ويفسد روحه • وقد رفض ارسطو المساواة بين الناس وخص الأقلية الحرة الممتازة بافضل الأشياء ، وطالب بتفريغها لحياة التامل النظرى المجرد ، ومن هنا كانت اللذة والسعادة من نصيب الذين يعيشون عيش الفراغ (انظر ارسطو : السياسة ، الكتاب ٨ ــ فصل ٣ ــ ١٣٣٨) • ولكن الاسلام يكره ان يترك العمل أو يهمل بدعوى التفرغ التام للعبادة ، او الانقطاع لحياة التامل الفكرى ، لأن العمل يعتبر نوعا من الجهاد فى سبيل المثل الأعلى :

« وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله »(المزمل ٢٠) •

وفى الحديث الشريف « ما اكل احد طعاما قط خيرا من ان ياكل من عمل يده » كما افتخر عدد كبير من علماء الاسلام وفقهائه بانتساب القابهم الى حرف ومهن صناعية كالعلاف والخياط والخراز والزجاج والجصاص والبزاز •••• الخ •

والاسلام بهذا هو العدو الأكبر للفقر والاتكالية التى تشيع السلبية

فى الارادة ، وتؤكد جمود المــادة وتركها على ما هى عليه ، كما انه دعا الى محاربة الخمول والتراخ والسلبية .

فالعمل فى الاسلام ، اذن ، هو نوع من العبادة المعمرة للكون ، كما اقتضت شريعته الحكيمة حرمان الانسان الذى لا يعمل مما على الأرض من خيرات ، واشارت الى حق كل من يبذل الجهد ، فى هــذه النعم والخيرات ومن هنا كانت العداله متماثلة فى العبارة التى تقول :

« لكل بحسب أعماله » . وفى هــذا يقول تعالى : « هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه » .

وهناك تناسب طردى وعلاقة متبادلة عند ابن خلدون ، بين زيادة الانتاج وزيادة عــدد السكان . فكلما زاد عدد السكان ، كثرت الأعمال وزادت الثروات وعمت الخيرات والعكس صــحيح ، فقلة عدد الســكان وتناقصهم تؤدى الى نقص الخيرات . ان الخيرات تزداد وتقل وتكبر وتصغر بمقدار حجم الســكان ، وحظ الأفراد من الرقى العقلى والمــادى الذى يعين الأفراد على استغلال الطبيعة بصفة فعالة . اضف الى ذلك أن زيادة الثروة والخيرات المــادية ذات مفعول ايجابى ، هى الأخرى ، على زيادة عدد الســكان . وفى هــذا يقول ابن خلدون ، مقررا الفعل المتبادل بين حالة المجتمع المــادية وبين عدد افراده : (ابن خلدون : المقــدمة ٨٦٠/٣) .

« ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية ، ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته ، واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمها ، وتضاعف الكسب فى المدينة لذلك ثانية ، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول . وكذا فى الزيادة الثانية والثالثة ، لأن الأعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التى تختص بالمعاش . فالمصر اذا فضل فضل بعمران واحــد ففضله بزيادة كسب ورفه وبعوائد من الترف لا توجد

فى الآخر . فما كان عمرانه من الأمصار اكثر واوفر كان حال اهله فى الترف ابلغ من حال المدبر الذى دونه على وتيرة واحـدة .. » .

ويقول ايضـا ، فى هـذا الصدد ، ان الثروات والـخيرات وحالة المجتمع المـادية تتاثر تاثرا بالغا بقلة عدد السـكان ، وبما يلعبه العنصر السـكانى فى عملية الانتاج ، وازدهار المجتمع اقتصاديا واجتماعيا .

« الا ترى الى الأمصار القليلة الساكن كيف قل الرزق والكسب فيها او يفقد لقلة الأعمال الانسانية . وكذلك الأمصار التى يكون عمرانها اكثر يكون اهلها اوسع احوالا واشد رفاهية كما قدمناه قبل ... » (المصدر السـابق ٨٩٧/٣) .

الصناعة وتطور المجتمعات الاقتصادى :

الصناعة عند ابن خلدون هى مصدر من مصادر الانتاج أو ما يسميه ابن خلدون بالمعاش . والمعاش عنده امارة ، ونجارة ، وفلاحة وصناعة (ابن خلدون : المقدمة ٩٩/٣ ٨) . وكلها مصادر للانتاج (المعاش) ـ تؤدى الى الغنى والاثراء ، ومن هنا عدت من ضروريات العمران .

وتتقدم الفلاحة هـذه المصادر جميعا لبساطتها وفطريتها ، ولأنها عمل بسيط لا يحتاج الى نظر او علم .

اما الصناعة فانها تاتى بعد الفلاحة ، لأنها مركبة وعلمية ، تتطلب العلم والتجربة والتقنية .

والصناعة ، بهذا ، هى أعلى مستويات التطور والرقى والتقدم ، وعامل هام من عوامل التغيير الاجتماعى والتاريخى .

ويرى ابن خلدون أن الصناعة نوعان : بسيط ومركب ، وفى ذلك يقول « ثم ان الصـنائع منها البسيط ومنها المركب . والبسيط هو الذى

يختص بالضروريات ، والمركب هو الذى يكون للكماليات . والمتقدم منها فى التعليم هو البسيط لبساطته اولا ، ولانه مختص بالضرورى الذى تتوفر الدواعى على نقله ، فيكون سابقا فى التعليم ويكون تعليمه لذلك ناقصا . ولا يزال الفكر يخرج اصنافها ومركباتها من القوة والفعل . بالاستنباط شيئا فشيئا على التدريج حتى تكمل . ولا يحصل ذلك دفعة وانما يحصل فى ازمان واجيال ، اذ خروج الأشياء من القوة الى الفعل لا يكون دفعة لاسيما فى الأمور الصناعية ، فلا بد له اذن من زمان » (المصدر السابق ٩٢٣/٣) .

ومعنى هذا أن الميزة التى تختص بها الصناعة هى استعدادها الدائم للتطور وقابليتها للتقدم ، الذى هو فى حقيقة الأمر ثمرة لمجهودات الأجيال السابقة على ممر الزمان .

وتاتى الصناعات البسيطة عنده ، التى تعمل على اشباع الحاجات الحياتية الضرورية للانسان ، سابقة للصناعات المركبة الكمالية المتمشية مع تقدم الحضارة ورقيها ، حتى يتمكن الانسان من تحقيق انسانيته ، وتوكيد كرامته ، واستقلاله فى مظاهر التقدم .

واذا كانت المجتمعات البدوية والريفية بعيدة عن الصناعة ، باستثناء البدائى الأولى منها ، فان ذلك راجع الى حاجة الصناعة الى درجة من التطور والرقى الاجتماعى .

ولما كانت الصناعة هى معيار تقدم المجتمعات ، عنده ، فان هذه المجتمعات تتفاوت فيما بينها ، وفقا لنوع الاقتصاد السائد بها صناعيا كان ام زراعيا ام رعويا ام بدائيا .

فيأتى فى مقدمتها المجتمعات ذات الاقتصاد الصناعى وهى التى تعتمد على « الأعمال الانسانية ، اما فى مواد بعينها وتسمى الصنائع من كتابة ونجارة وخياطة وحياكة وفروسية ، وامثال ذلك ، أو فى مواد

غير معينة ، وهى جميع الامتهانات والتصرفات · واما أن يكون الكسب من البضائع واعدادها للأعواض اما بالتقلب بها فى البلاد أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها ، ويسمى هــذا تجارة » ·

(ابن خلدون : المقدمة ٨٩٩/٣) ·

يليها مباشرة المجتمعات ذات الاقتصاد الزراعى ، ويكون اعتمادها على « النبات فى الزرع والشجر بالقيام عليه ، واعداده لاستخراج ثمرته « ويسمى هــذا كله فلحا » ·

ثم تاتى بعد ذلك المجتمعات ذات الاقتصاد الرعوى ، وهى تعتمد على الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس فى منافعهم » ·

وتاتى فى المؤخرة المجتمعات ذات الاقتصاد البدائى الأولى ، وهى تعتمد فى عيشها على « الحيوان الوحشى باقتناصه وأخذه برميه من البر أو البحر ويسمى اصطيادا » · (المصدر السابق ٨٩٩/٣ ، ٨٩٨) ·

وبهذا يســبق ابن خلدون ، بما يزيد على ثلاثة قرون ، العــالم الاقتصادى الألمــانى فريدريك ليست (١٧٨٩ - ١٨٤٩ م) الذى قســم المجتمعات وتطورها الى عدة مراحل ، تبعا لطبيعة النشاط الاقتصادى السائد فيها ، فتمر فى رايه من دور الرعى الى دور الزراعة ثم الى الدور الزراعى الصناعى منتهية بالدور الزراعى الصناعى التجارى · (انظر : د· محمد حلمى مراد : أبو الاقتصاد ابن خلدون ، بحث مدرج فى أعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ص ٣١٦) ·

ويرى (ايف لاكوست) ان ابن خلدون تعمق فى تحليلاته الاجتماعية الى حد أنه استطاع أن يلمس الثورة الصناعية التى لم تصبح من المفاهيم المتداولة فى العلوم الانسانية الا فى أواسط القرن العشرين ·

(Lacoste (Y.) Ibn khaldoun, naissance dl l'histoire, Maspero 1969, p 175)

ويعتقد ابن خلدون فى اثر اسلوب ووسائل المعيشة فى التفرقة بين مجتمعى البداوة والحضارة ٠

ففى مجتمع البداوة ، يحصل الافراد على حاجاتهم الحياتية الضرورية من طعام ومأوى عن طريق الرعى او الزراعة ٠ ولكن عندما ينتقل الأفراد من حياتهم البدوية البدائية القاسية الى حياة الحضر المدنية السهلة ، ويتغير اسلوب ووسائل معيشتهم ، نجد تغيرا فى كل طبائعهم وعاداتهم وصفاتهم نتيجة لهذا الانتقال ٠ فالوسائل والأعمال التى يلجأ اليها الانسان فى الصحراء او البادية مثل الرعى والفلاحة أو تربية الماشية لها دور كبير فى تحديد شكل حياته البسيطة السهلة البدائية غير المتحضرة ٠ أما العمران البشرى ، أو المجتمع المتحضر ، الذى يعقب ويأتى لاحقا للمجتمع البدوى ، فانه يتوقف على الوسائل والمهن المتطورة مثل التجارة والصناعة ، التى توفر لأفراد هذا المجتمع المدنى المتحضر ، حياة الترف والبذخ ٠

واذا كان وجود الأفراد فى المجتمع البدوى غير المتحضر ، سابقا على وجودهم فى المجتمع المدنى المتحضر المتميز بوجود القرى والمدن ، فان الطبائع والصفات والعادات التى تنتج عن حياة المدنية والترف ، تالية زمنيا لشيوع العادات والصفات التى تتولد عن المجتمع البدوى الذى يتميز بالقسوة والعنف وشظف العيش ٠

ومعنى هذا أن درجة تطور الأفراد تتوقف على الوسائل والطرق التى يحصلون بها على معاشهم ، وبالتالى يتوقف تطور المجتمعات على اشكال الانتاج وقيام الصنائع ٠

ونسجل هنا ، رأى ابن خلدون ، الذى يقول فيه : « المقدمة ٥٧٧/٢ وما بعدها بتصرف) ٠ « اعلم ان اختلاف الأجيال فى احوالهم ، انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش ٠٠٠٠ ان اهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعى من الفلح والقيام على الأنعام ، وانهم مقتصرون على الضرورى من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد ، ومقصرون

عمـا فوق ذلك من حاجى او كمالى ... وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال ... الحضر ، ومعناه الحاضرون ، اهل الأمصار البلدان . ومن هؤلاء من ينتحل فى معاشه الصنائع ، ومنهم من ينتحل التجارة ؛ وتكون مكاسبهم أنمى وارفه من اهل البدو .... فيتخذون القصور والمنازل، ويجرون فيها المياه ... فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة .... الخ » .

ظاهرة تقسـيم العمـل :

وما يدل على تمتع ابن خلدون بالمعرفة الاقتصادية ، وعيه بظاهرة تقسيم العمل وارتباطها بالنواحى المـادية للحياة الاجتماعية . وهو يرى ان تقسيم العمل مرتبط ومتوقف على ارتفاع مستوى المعيشة لاشباع حاجات الأفراد اليومية الضرورية منها ، والكمالية . ويتضح لنا ان ابن خلدون بتقريره تقسـيم العمل كظاهرة اقتصادية ، لا يمكن للبشر والمجتمعـات الاستغناء عنها ، وهو ما توصل اليه ابن خلدون فى القرن الرابع عشر الميلادى ، قد سبق فى تقريره هـذه الحقيقة بأربعة قرون ، الاقتصادى الانجليزى آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠ م) صاحب كتاب ثروة الأمم wealth of Nations ودور كايم وغيرهما من علماء الاقتصاد .

ولمـا كان مستحيلا على افراد المجتمع ان يعيشوا منفردين ، بل لابد من قيام التعاون بينهم من اجل صوالحهم جميعا ، فالانسان مضطر الى الاعتماد على الآخرين الذين هم بدورهم فى حاجة اليه . ان هذا التعاون بين الأفراد ينتقل بالعمل من كونه وظيفة فردية تكفل العيش لصاحبها ، الى كونه وظيفـة عامة اجتماعية تكفل العيش لعـدد كبير من الأفراد ، « يحصل منه الكفاية لأكثر منهم بأضعاف » . فالتعاون بين الأفراد وتقسيم العمل ، ظاهرتان ملازمتان للانسان ولا غنى له عنهما . وتوضح الفقرة التالية مدى ادراك ابن خلدون لهاتين الظاهرتين الاقتصاديتين الهامتين والضرورتين فى آن واحد .

« ان الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء ، وهداه الى التماسه بفطرته ، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله · الا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه · ولو فرضنا منه اقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا ، فلا يحصل الا بكثير من الطحن والعجن والطبخ · وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخورى · هب انه يأكله حبا من غير علاج ، فهو ايضا يحتاج فى تحصيله حبا الى اعمال اخرى اكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس الذى يخرج الحب من غلاف السنبل · ويحتاج كل واحد من هـذه الى آلات متعددة وصنائع كثيرة اكثر من الأولى بكثير ، ويستحيل ان توفى بذلك كله أو بعضه قدرة الواحـد ، فلابد من اجتماع القدر الكثير من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف ··· » (ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق د· على عبد الواحد وافى ، طبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٤ هـ ـ ١٩٦٥ م جـ ١ ص ٤٢٢) ·

فائض الانتاج والنمو الاقتصادى والاجتماعى :

يؤدى التعاون وتقسيم العمل والنضج الانتاجى وتسخيره بفعالية الى ظهور فائض الانتاج وتنويعه ، والذى يؤدى فى النهاية الى تطور الاقتصاد وازدهاره ، ورفع مستوى العمالة وتلبية احتياجات المواطنين التى لا حـد لتنوعها وزيادتها ، كما يؤدى ايضا الى تقدم العلوم وازدهارها والتى هى اساس الصناعات كلها ، وعنوان رقى المجتمعات ·

«فاذا كثرت الاعمال كثرت قيمها بين اصحابها فتكثر مكاسبهم حتما· ·· وتنفق أسواق الأعمال والصنائع ، ويكثر دخل المصر وخرجه ، ويحصل اليسار لمنتحلى ذلك من قبل اعمالهم · ومتى زاد العمران زادت الأعمال

ثانية ، ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته ، واستنبطت الصنائع لتحصيلها ، فزادت قيمها ، وتضاعف الكسب فى المدينة ، لذلك ثانية ، ونفقت سوق الأعمال بها اكثر من الأول · وكذا فى الزيادة الثانية والثالثة ، لأن الأعمال الزائدة كلهـا تختص بالترف والغنى ، بخلاف الأعمال الأعمال الأصلية التى تختص بالمعاش ـ (حيث ان الجماعة لم تستكمل بعد نضجها الفكرى والمـادى) ـ ··· واتسعت بذلك كله احوال اهله وكثرت اموالهم وامصارهم وعظمت دولهم وممالكهم · والسبب فى ذلك كله ما ذكرناه من كثرة الأعمال ، التى هى سبب الثروة بما يفضل عنهـا بعد الوفاء بالضرورات فى حاجات الساكن من الفضلة البالغة على مقدار العمران وكثرته ، فيعود على الناس كسبا يتاثلونه (يتأصلونه من اثل ياثل اثولا وتاثل ، تاصل ، القاموس) ـ فتتسع الأحوال ويجىء الترف والغنى وتكثر الجباية للدولة بنفاق الأسواق ، وتكثر مالها ، ويشمخ سلطانها ، وتتفنن فى اتخاذ المعاقل والحصون واختطاط المدن وتشييد الأمصار » ·

(ابن خلدون : المقدمة ٦٨٠/٣ ، ٨٦٧ بتصرف) ·

لقد اشـاد ابن خلدون بالعمل كقيمة عمرانية واجتماعية واخلاقية أبالاضـافة الى قيمته الفكرية ، والعلمية اشادة كبيرة ، كما مجد العمـل والعمال وتعاونهم تمجيدا لا نجد مثيلا له فى فكر الأقدمين وفكر علماء العصور الوسطى شرقا وغربا على حد سـواء ·

فاذا انتقلنا بعد ذلك الى مفكرى العصر الحديث والمعاصر لوجدنا عندهم ترديدا وتكرارا لمـا كتبه ابن خلدون فى هـذا الصدد من حيث اعتبار العمل والتعاون عليه اساسا لثروة الأمم الحقيقية والانتاج وقيم الأشـياء · فعلى سبيل المثال اعتبر (سبنسر) التعاون فى العمل هو جوهر الحياة ، وان هناك نوعين من التعاون احدهما تلقائى يتم دون سابق تدبير ، وذلك ما نلاحظه فى سعى الأشخاص وراء منافعهم الشخصية · والثانى : يعتمد على الروية والتفكير ، وهو الذى يعود بالنفع العـام

(راجع : ايميل دوركايم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ترجمة : د. محمود قاسم ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦١ ص ٨٠) .

وذهب ماركس الى القول بان الناس لا ينتجون الا اذا تم التعاون بينهم بشكل معين .

فقانون التعاون ، اذن ، هو الذى يسير العالم كله سواء فى ذلك عالم الخلايا الجسمية او العلاقات الاجتماعية (انظر فى ذلك :
(Bridoux (André) : Morale , libraire Hachette, 1945, p. 105)

مصادر غير طبيعية للحصول على المال :

تتعرض الدولة ، عند ابن خلدون ، للتلاشى ، نتيجة لحياة الترف والبذخ والاسراف التى يعيشها صاحب الدولة وحاشيته وجنوده . اضف الى ذلك الاضطرابات الداخلية المستمرة ، والمطالب الكثيرة للجنود المرتزقة المأجورين مما يتطلب أموالا كثيرة تفوق ميزانية (جباية) الدولة ، ويكلفها ما لا طاقة لها به من الرواتب والأعطيات . وهذا يدفع صاحب الدولة الى البحث عن مصادر غير طبيعية للحصول على المال ، لسد العجز ومعالجة الضائقة المالية الخانقة . فيعمد صاحب الدولة فى هذه الحالة الى فرض الضرائب (المكوس) على المنتجات والمبيعات او زيادتها اذا كانت قد استحدثت من قبل ، او مقاسمة العمال والجباة فى الأموال التى يحصلون عليها . وقد يلجأ الحاكم ، أخيرا ، الى ممارسة التجارة والزراعة ، او مشاركة الأثرياء من التجار والفلاحين ، مما يضيف كسادا الى كساد ، ويضايق المنتجين ويجبرهم على مغادرة الأسواق والانتاج ، فيعم الكساد والانهيار فى النهاية .

يقول ابن خلدون : (المقدمة ٨٤١/٢ ـ ٨٤٢) « اعلم أن الدولة اذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات ، وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها ، واحتاجت الى مزيد

من المـــال والـجباية ، فتارة توضع المكوس على بياعات الرعايا واسواقهم ... وتارة بالزيادة فى القاب المكوس ان كان قد استحدث من قبل ، وتارة بمقاسمة العمال والجباة وامتكاك (امتصاص) عظامهم .. وتارة باستحداث التجارة والفلاحـة للسلطان علـى تسمية الجباية لمـا يـرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة (قلة) اموالهم ، وان الأرباح تكون على نسـبة رؤوس الأموال . فياخذون فى اكتسـاب الحيوان والنبات لاسـتغلاله فى شراء البضـائع والتعرض بها لحـوالة الأسواق ، ويحسبون ذلك من ادارة الجباية وتكثير الفوائد غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة » .

ان هـذا السلوك من صـاحب الدولة هو سـلوك قبيح خاطىء ، اذ يفسد على الرعية عيشها ، ويجلب لها الغم والهم والنكد ، الى جانب الأضرار الكبيرة التى تلحق بالدولة ، اذ أن معظم الجباية « انما هى من الفلاحين والتجار ، لا سيما بعـد وضع المكوس ، ونمو الجباية بهـا . فاذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة ، وقعد التجار عن التجارة ، ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش » .

(المصدر السابق ٨٤٣/٢) .

وقد ذم الاسلام الترف والبذخ والاسرف نظرا لمـا تشيعه هذه الظواهر من شرور ، وتؤدى اليه من كثرة الطلب على الكماليات ، وتمهد به لانهيار الدولة الحضارى . وابن خلدون فى بحثه عن أسباب الانحلال والانهيار ، تحدث باستفاضة عن اضرار الترف من الناحية الاجتماعية والاقتصـادية والسياسية ، مؤكدا بذلك عمق البعد الدينى عنده .

وقد ادرك مفكرو الغرب وفلاسـفته المحدثون خطورة الترف على المجتمع وعلى الفرد ، وهم فى هـذا يتفقون مع ما سـبق ان ذهب اليه ابن خلدون فى تفسيره لظاهرة الترف وتتبع أطوارها وتفاعل اسبابها بمسبباتها . انهم يرون انه من الأفضل للمجتمع الا يستسلم لشروط الحياة

المترفة أو يخضع لعوامل الترف المدمرة ، ويفضلون عليها الحياة الجادة الصارمة · ان الترف والثراء يضعف المجتمع ويسرع به الى الانهيار ·

يقول « ول ديورانت » : (ول ديورانت : قصة الحضارة ، الترجمة العربية الادارة الثقافية لجامعة الدول العربية ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٥٦ م ١٩٤/٢) « ان من السنن التاريخية التى تكاد تنطبق على جميع العصور ان الثراء الذى يخلق المدينة هو نفسه الذى ينذر بانحلالها وسقوطها ، ذلك الثراء يبعث الخمول ويرفق أجسام الناس وطباعهم ، ويمهد لهم طريق الدعة والنعيم والترف ، ويغرى أصحاب السواعد القوية والبطون الجائعة بغزو البلاد ذات الثراء »·

ان التاريخ ، فيما يرى ذلك « جوستاف لوبون » لا يركع الا للمزية الحربية ، ونمط الحياة الجادة البسيطة ، وهى لا تضعف عند أمة الا قضى على تلك الأمة بالزوال ، حتى ان الأمم عندما تصل الى ذروة الحضارة تترك مكانها لمن هم دونها ذكاء من الأقوام المتهمجة لأنهم اكثر متانة فى القيم الأخلاقية · والنتيجة المحزنة هى ان ما فى الحضارات من الضعف الفلسفى هو أهم ما فيها اجتماعيا · واذن فأسوأ حالة تبلغها الأمة هو درجتها العالية فى الذكاء والثقافة · فالأمم تهلك عندما تأخذ الصفات الخلقية عندها فى الفساد ، وهى تفسد عندما تسمو حضارة هذه الأمة وينضج ذكاؤها ··· ان سقوط الأمم ينشأ عن تغير المزاج النفسى الذى يكون سببه هو الآخر انحطاط الأخلاق لا انحطاط الذكاء · ووجه الانحلال واحد فى جميع الحضارات قال شاعر : « التاريخ صفحة واحدة وان اشتمل على عدة مجلدات » · (جوستاف لوبون : السنن النفسية لتطور الأمم ، ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف بمصر ١٩٥٧ م ص ٨٣) ·

ويرى « الكسيس كاريل » (الكسيس كاريل : الانسان ذلك المجهول ، تعريب شفيق أسد فريد ، منشورات مكتبة المعارف ، بيروت ص٢٦٤ ، ٢٦٥) · ان هناك علامات معينة فى الحياة العصرية تؤدى مباشرة الى الانحلال ···

ونحن اذا كنا قادرين على تحمل الطغيان والحروب فاننا عاجزون عن الكفاح بنجاح ضد التعاسة والرخاء ... ان الفقر المدقع يضعف الشعب ، وكذلك الثراء (والترف والبذخ والاسراف) .... ومع ذلك ما تزال توجد اسر تحتفظ بقوتها بالرغم من انها ظلت تحتفظ بثرائها وقوتها قرونا عديدة ... ونحن اليوم ابعد ما نكون عن حل مشكلة الكسل الذى خلق الرخاء والبطالة ، كما اننا عاجزون عن مكافحة نتائجها كعجزنا عن مكافحة السرطان والأمراض العقلية .

من هنا فنحن نرى انه مما يعجل بانهيار الدولة الحضارى فساد الأخلاق وشيوع ظواهر الترف والبذخ والنعيم وشمولها الحاكم واعوانه وجنوده وكذلك المحكومين ، وهو ما سبق أن قرره ابن خلدون منذ قرون عديدة .



ابن خلدون مؤسس مذهب الاقتصاد الحر

طالب ابن خلدون بابعاد الدولة عن التدخل فى الحياة الاقتصادية على حساب افراد الأمة ، مؤكدا بذلك ، ريادته لمذهب الاقتصاد الحر قبل ظهور الطبيعين Les physiocrates فى فرنسا وآدم سميث فى انجلترا بعدة قرون . اذ دعا الى المنافسة الحرة الشريفة فى مجال الاقتصاد والتجارة ، وضرورة ابتعاد السلطة السياسية عن المشاركة فى أى نوع من انواع النشاط الاقتصادى ، أو مزاحمة العاملين فى نشاطهم وحركتهم ، حتى لا يؤدى ذلك الى ركود الحياة الاقتصادية بما يخلقه من فرص غير متساوية فى هذا الميدان ، وما يتبع ذلك من تسلط الدولة على اعمال الناس واموالهم بشتى الطرق غير المشروعة . كما اوجب على صاحب الدولة ايضا تامين اموال الناس ومشروعاتهم الاقتصادية ، وعدم مصادرتها ، وتشجيعهم على الانتاج وعدم ارهاقهم بالضرائب ، او احتكار التجارة او الزراعة .

يرى ابن خلدون ان المنافسة الحرة الشريفة ، وليس تدخل الدولة بائعة أو مشترية ، هى التى تؤدى الى حسن توزيع السلع والمنتوجات ، وحصول كل انسان على غايته ، فاتجار الدولة وتعاطيها الفلاحة ومزاحمتها بهما الرعايا ، يعمل على تخريب العمران . ويعبر عن ذلك بقوله : (ابن خلدون : المقدمة ٨٤٤/٢) « مضايقة الفلاحين والتجار فى شراء الحيوان والبضائع وتيسير اسباب ذلك ، فان الرعايا متكافئون فى اليسار متقاربون ، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهى الى غاية موجودهم أو تقرب . واذا رافقهم السلطان فى ذلك ، وماله اعظم كثيرا منهم ، فلا يكاد احد منهم يحصل على غرضه فى شىء من حاجاته ، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد .

ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك اذا تعرض له غضا (أى منتقصا من قدره » ، او بأيسر ثمن ، اذ لا يجد من ينافسه فى شرائه فيبخس ثمنه على بائعه .. » .

ان امتناع صاحب السلطة السياسية (الحاكم) عن المشاركة فى التجارة والفلاحة أمر هام وضرورى ، نظرا لما توجده مشاركته فيهما من فرص غير متساوية بينه وبين التجار والزراع محدودى الثروة ، بما يؤدى فى النهاية الى تحقيق مصلحة الحاكم الخاصة ، وخلق فوضى فى الأسعار . ان الحاكم اذا احكم سيطرته على التجار والزراع فان هذا يهيىء له الفرص ليفرض أساليب البيع والشراء الاجباريين عليهم ، وبهذا يحرمهم من تحقيق أية ارباح من معاملاتهم ، ويضعف حافزهم على العمل والانتاج ، واستثمار أموالهم فى الأنشطة الاقتصادية ، وهذا يؤدى الى افلاسهم فى نهاية الأمر .

ان ابن خلدون يرى ، بهذا ، ان تدخل الدولة ـ وبحكم انها تتميز عن اى زارع ، أو تاجر او صانع ، بما تملك من رؤوس اموال كثيرة ـ للضغط على الأسواق بتحديد الأسعار واكراه الأفراد على بيع ما بأيديهم

بابخس الأثمان ، ثم فرضها عليهم بعد ذلك بارفع الأثمان على وجه الغصب والاكراه ، ينتج عنه اضرار كثيرة ، ويغرى الدولة بتدخلات أخرى كثيرة ، تؤثر على النشاط الاقتصادى وتؤدى فى النهاية الى افساد العمران والدولة معا .

« ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك اذا تعرض له غضا او بايسر ثمن ، او لا يجد من ينافسه فى شرائه ، فيبخس ثمنه على بائعه . ثم اذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها (اى غلتها) كله من زرع او حرير او عسل او سكر او غير ذلك من انواع الغلات ، وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع ، فلا ينتظرون به جوالة الأسواق ولا نفاق البياعات ، لما يدعوهم اليه تكاليف الدولة فيكلفون اهل تلك الأصناف من تاجر او فلاح بشراء تلك البضائع ولا يرضون فى اثمانها الا القيم وازيد فيستوعبون فى ذلك ناض (الدرهم والدينار) اموالهم ، وتبقى تلك البضائع بايديهم عروضا جامدة ويمكثون عطلا من التجارة التى فيها كسبهم وعيشهم » (ابن خلدون : المقدمة ٨٤٢/٢ ـ ٨٤٣) .

ثم ان هناك مساوىء واضرار اخرى تنجم عن تدخل الدولة المستمر ، وهو ما كان يحدث على ايام ابن خلدون ، تتمثل فى بوار السلع وقلة الربح ، وكساد الأسواق « وربما تدعوهم الضرورة الىشىء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد فى الأسواق بابخس ثمن . وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب راس ماله ، فيقعد عن سوقه ويتعدد ذلك ويتكرر ، ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة ، وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعى فى ذلك جملة ويؤدى الى فساد الجباية » (ابن خلدون : المقدمة ٨٤٣/٢) .

ولا شك ان ما تحصل عليه الدولة من جباية الضرائب على ارباح الأفراد التجارية والصناعية يزيد كثيرا على ما تحصله وتكسبه الدولة من توليها هذه الأعمال التجارية والصناعية بنفسها « فاذا قايس السلطان

بين ما يحصل عليه من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة ، وجدها بالنسبة الى الجباية أقل من القليل . ثم انه ولو كان مفيدا فيذهب له بحظ عظيم من الجباية فيما يعانيه من شراء او بيع . فانه من البعيد أن يوجد فيه من المكس . ولو كان غيره فى تلك الصفقات لكان تكسبها كلها حاصلا من جهة الجباية . ثم فيه التعرض لأهل عمرانه ، واختلال الدولة بفسادهم ونقصه . فان الرعايا اذا قعدوا عن تثمير اموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت النفقات ، وكان فيها اتلاف احوالهم . فافهم ذلك » . (المصدر السابق ٨٤٣/٢) .

لقد حرم الاسلام على الحاكم « وعلى عماله (المعاونين له) العمل بالتجارة ومزاحمة الرعايا فى اعمالهم التجارية ، ودعا الى التقليل من الضرائب ما امكن حتى تنبسط ايدى الناس للعمل ، وندد بالسخرة . فيروى عن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز قوله : « ان الله جل ثناؤه بعث محمدا ﷺ داعيا الى الاسلام ولم يبعثه جابيا ، كما رفع المكوس وقال عنها : انها هى البخس الذى نهى الله عنه فقال : ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تعثوا فى الأرض فسادا غير انهم اسموه باسم آخر .

وكتب الى عماله وموظفى دولته : بان لا يتجر امام ، ولا يحل لعامل تجارة فى سلطانه الذى هو عليه ، فان الأمير متى يتجر ليستاثر ويصيب امورا فيها عنت ، وان حرص على ان لا يفعل .. وحرم السخرة بأنواعها فقال : ونرى ان توضع السخرة عن اهل الأرض فان غايتها امور يدخل فيها الظالم .. واحتج على قبول اهل السلطة الهدايا بانها : هدية لرسول الله ، عليه الصلاة والسلام ، وهى لنا رشوة (انظر : ابو الحسن الندوى : رجال الفكر والدعوة فى الاسلام ، طبعة جامعة دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٦٠ ص ٣١ ـ ٤٧) .

ان ظلم الدولة للرعية ابعد من مجرد فرض المكوس (الضرائب) واخذ اموالهم بغير حق ، فلا تحسبن الظلم ، فيما يذهب الى ذلك

ابن خلدون ، انما هو اخذ المـال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب ، كما هو مشهور ، بل الظلم اعم من ذلك . فكل من اخذ ملك أحد او غصبه فى عمله او طالبه بغير حق او فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع ، فقد ظلمه : فجباة الأموال بغير حقها ظلمة ، والمعتدون عليهـا ظلمة ، والمنتهبون لها ظلمة ، والمـانعون لحقوق الناس ظلمة ، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة ، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران .. وهـذه هى الحكمة المقصودة للشارع فى تحريم الظلم وهو ما ينشا عنـه من فسـاد العمران وخرابه ، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشرى ، وهى الحكمة العـامة المراعاة للشرع فى جميع مقاصده ... الا أن الظلم لا يقدر عليه الا من لا يقدر عليه » (ابن خلدون : المقدمة ٨٥١/٢ — ٨٥٢) .

ويشن ابن خلدون حملة عنيفة على الاحتكار باعتبـاره عائقا من عوائق التنمية الاقتصادية ويطالب باطلاق الحرية للأفراد فى ميدان التجارة . « ومما اشـتهر عند ذوى البصر والتجربة فى الأمصار ان احتكار الزرع لتحين اوقات الغلاء مشؤوم وانه يعود على فائدته (والصحيح صاحبه) بالتلف والخسران . وسببه والله اعلم ان الناس لحاجتهم الى الاقوات مضطرون الى ما يبذلون فيها من المـال اضطرارا فتبقى النفوس متعلقة به . وفى تعلق النفوس بمالها سر كبير فى وباله على من يأخذه مجانا . ولعله الذى اعتبره الشارع فى اخذ أموال الناس بالباطل ... » (المصـدر السابق ٩١٩/٣) .

لقد انطلق ابن خلدون فى تنديده باحتكار صاحب الدولة او التجار للسلع من منطلق اسـلامى صريح ، مع حرصه الشديد على تطوير المفاهيم الاسـلامية المعروفة المعادية للاحتكار واخفاء السـلع . ان هـذا يعنى بصراحة ان ابن خلدون هو أول مفكر سياسى اقتصادى اسـلامى يدعو الى حرية الاقتصاد والتجارة ، وضرورة ابتعاد الحاكم عن التدخل فى شئونهما .

وقد ادرك ابن خلدون وجود علاقة وثيقة بين استقرار الاقتصـاد

واستقرار الدولة السياسى ، خاصة فى بداية حياتها ، نظرا لقوة الوازع الدينى فى النفوس وتجنب الترف والبذخ والاسراف ، كما ادرك ان التدهور الاقتصادى يتبعه بالتالى تدهور الدولة السياسى .

وقد لاحظ ابن خلدون ان الضرائب القليلة ينتج عنها انتعاشا اقتصاديا ، بالنظر الى كثرة المتحصل منها نتيجة لهذا الانتعاش . ان قلة الضرائب تساعد على دفع عجلة التطور الى الأمام ، وتنعش العمران وتضاعف دخل الدولة وثروة المجتمع . وبالمقابل فان ارهاق الأفراد بالضرائب وزيادة معدلها ينتج عنه الركود الاقتصادى ويشجع الأفراد على التهرب من الضرائب ، وبالتالى يقل مجموع المتحصل منها ، لعجز الدولة عن جمعها بسبب الاغراق فى البذخ والترف وكثرة اجور الجند المأجورين .

يقول ابن خلدون فى ذلك : « اعلم ان الدولة تكون فى اولها بدوية قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده ، فيكون خرجها وانفاقها قليلا ، فيكون فى الجباية حينئذ وفاء بأزيد منها ، بل يفضل منها كثير عن حاجاتهم . ثم لا تلبث ان تأخذ بدين الحضارة فى الترف وعوائدها ، وتجرى على نهج الدول السابقة قبلها ، فيكثر لذلك خراج اهل الدولة ، ويكثر خراج السلطان خصوصا كثرة بالغة بنفقته فى خاصته وكثرة عطائه ، ولا تفى بذلك الجباية . فتحتاج الدولة الى الزيادة فى الجباية لما تحتاج اليه الحامية من العطاء والسلطان من النفقة ، فيزيد من مقدار الوظائف والوزائع (ما يتوزع على الأشخاص) اولا كما قلناه ، ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج فى عوائد الترف وفى العطاء للحامية . ويدرك الدولة الهرم ، وتضعف عصابتها عن جباية الأموال من الأعمال والقاصية ، فتقل الجباية وتكثر العوائد ، ويكثر بكثرتها ارزاق الجند وعطاؤهم . فيستحدث صاحب الدولة انواعا من الجباية يضربها على البياعات ، ويفرض لها قدرا معلوماً على الأثمان فى الأسواق ، وعلى اعيان السلع فى اموال المدينة . وهو مع هذا مضطر لذلك بما دعاه اليه ترف الناس من كثرة العطاء مع زيادة الجيوش والحامية . وربما

يزيد ذلك فى اواخر الدولة زيادة بالغة ، فتكسد الأسواق لفساد الأموال ، ويؤذن ذلك باختلال العمران ، ويعود على الدولة ، ولا يزال ذلك يتزايد الى ان تضمحل » (المقدمة ٢/٨٤٠) .

ويزيد كلامه السابق توضيحا فيقول : « ثم ان الجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائع كثيرة الجملة . وآخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة . والسبب فى ذلك ان الدولة : ان كانت على سنن الدين فليست تقتضى الا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية ، وهى قليلة الوزائع ، لأن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت ... الخ » (ابن خلدون : المقدمة ٢/٨٣٧) .

يرفض ابن خلدون ، اذن ، هذه الوسائل والطرق التى يلجأ اليها صاحب الدولة من مثل الاكثار من الضرائب والمغارم ، واحتكار التجارة ، ومزاحمة العاملين بهما فى نشاطهم وحركتهم ، ومصادرة اموالهم من غير عوض ، وفرض البضائع عليهم بأرفع الاثمان ، على وجه الغصب والاكراه وشراء ما بأيديهم بابخس الأثمان « ويعم ذلك أصناف التجار وسائر السوقة حتى فى المآكل والفواكه وأهل الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين ، فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات . وتتوالى على الأيام ، وتجحف برؤوس الأموال ولا يجدون عنها وليجة ــ (البطانة أو الخاصة ومن يعتمد عليه الانسان) الا القعود عن الأسواق لذهاب رؤوس الأموال فى جبرها بالأرباح ، ويتثاقل الواردون من الآفاق ، فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا ... وتنقص جباية السلطان نفسها أو تفسد ، ويؤول ذلك الى تلاشى الدولة وفساد عمران المدينة . وهذا الخلل كله يتطرق على التدريج ولا يشعر به » (المصدر السبق ٢/٨٥٥) .

ومن الوسائل التى يلجأ اليها الحاكم ، ويرفضها ابن خلدون أيضا ، تسلط الحاكم على جهود رعاياه وأعمالهم بغير ثمن ، وتكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق « لأن الرزق والكسب انما هو قيم اعمال العمران (نفس المصدر ٢/٨٥٣) .

ان السبب الرئيسى عن المفاسد الاقتصادية والاضرار بمصالح العباد ، فيما يرى ذلك ابن خلدون ، هو الدولة وتدخلها المستمر فى شئونهم « لأن الدولة هى السوق الأعظم ، بل هى ام الأسواق كلها ، واصلها ومادتها فى الدخل والخرج ، فان كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك واشد منه ، وايضا فالمال انما هو متردد بين الرعية والسلطان ، منهم اليه ومنه اليهم ، فاذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية » (المقدمة ٨٤٩/٢) .

ان امثال هذه الأعمال والاجراءات من قبل الحاكم تؤدى فى النهاية الى توقف الأفراد عن العمل ، وفرار اصحاب الأموال بأموالهم ، وتدهور اقتصاد الدولة وعجزها عجزا كليا عن السير فى الطريق الصحيح ، ويختل بالتالى التوازن بين السياسة والاقتصاد .

ومن هنا كان انكار ابن خلدون على الحاكم تدخله كمنافس للرعايا فى انشطتهم الاقتصادية ، من تجارة وزراعة وصناعة ، وايجابة العدل فى أهل الأموال والنظر لهم بذلك من اجل الحفاظ على وجود الدولة .

«فبذلك تنبسط آمالهم وتنشرح صدورهم للأخذ فى تثمير الأموال وتنميتها فتعظم منها جباية السلطان . واما غير ذلك من تجارة او فلح فانما هو مضرة عاجلة للرعايا وفساد للجباية ونقص للعمارة .. » .

لقد اوجب الاسلام فرض العدل على الناس ، ولو بالقوة لكونه قواما لنظام الحكم الصالح وعمادا له ، ونهى عن الظلم وحذر منه ، وتوعد مرتكبيه باشد الوان العقاب . ومن هنا كان اول ما ينمى الجباية ويثريها عند ابن خلدون « انما يكون بالعدل فى أهل الأموال » . ويتحقق ذلك بابتعاد صاحب الدولة عن التدخل بأى صورة من الصور فى النشاط الاقتصادى لرعايا الدولة حتى ينمو الاقتصاد ويزدهر ، ويتحقق التبادل بين الاقاليم والبلدان على اوسع نطاق .

ومن اهم ما ابرزه ابن خلدون فى هـذا الصدد ، وجوب توافر الصـفات الحميدة فى القابض على سلطة الملك ، وان يكون من البيوتات الكريمة التى تتحلى بالعلم وتتجمل بالأخلاق القويمة · ويشـبه ابن خلدون الحاكم المفتقد لهذه الصـفات الحميدة بالانسـان الذى يقف عريانا امام النـاس ·

« وقد ذكرنا ان المجد له اصل ينبنى عليه ، وتتحقق به حقيقته ، وهو العصبية والعشير ، وفرع يتم وجوده ويكمّله وهو الخلال · واذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمماتها وهى الخلال · لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضـاء أو ظهوره عريانا بين الناس · واذا كان وجـود العصـبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصـا فى أهل البيوت والأحساب فما ظنك باهل الملك الذى هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب » (ابن خلدون : المقدمة ٦١٤/٢ ـ ٦١٥) ·

وقد ذم ابن خلدون فى الحاكم القسـوة والفظاظة والغلظة ، وشدد على ضرورة توافر صفة الرفق أو الرحمة ، لأن افتقاره اليها يباعد بينه وبين المحكومين ويعجل بزوال حكمه · فرفق الحاكم بالمحكومين شرط ضرورى لاكتسـاب ثقتهم ومحبتهم ، وضـمان اكيـد لتضحيتهم بكل غال ورخيص دفاعا عن حكمه ·

يقول ابن خلدون فى ذلك : « ان حسن الملك يعود الى الرفق · فان الملك اذا كان قاهرا ، باطشـا بالعقوبات ، منقبا عن عورات الناس ، وتعديد ذنوبهم شملهم الخـوف والذل ، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها ، وفسـدت بصائرهم واخلاقهم ، وربما خذلوه فى مواطن الحروب والمدافعات ، ففسـدت الحماية بفسـاد النيات ، وربما اجمعوا على قتله لذلك فتفسـد الدولة ··· واذا كان رفيقا بهم متجاوزا عن سيئاتهم استناموا اليه ، ولاذوا به واشربوا محبته واستماتوا دونه فى محـاربة اعدائه ، فاسـتقام الأمر من كل جانب ··· (المقدمة ـ ٦٨٥/٢) ·

ومما لا شك فيه ان النظرية السياسية الاقتصادية المثالية تستند بالاصالة الى دعامات أخلاقية ، لذلك يحرص اصحابها دائما على تعزيز معانى العدالة المثلى والفضيلة العليا والخير الأسمى ، وليس من المستطاع الى حد بعيد ان نعزل الفكرة السياسية (والاقتصادية) عن المعنى الحقيقى للأخلاق ، ولذلك فحتى عند أولئك الذين توهموا انهم فصلوا بين الأخلاق والسياسة (والاقتصاد) ، نلاحظ ان بعض العناصر الأخلاقية قائمة فى فى صميم نظرياتهم . ولعل السبب العميق فى هذا هو ان المجتمع الانسانى ، مهما تكن طبيعته ، وايا كانت مقوماته ، مجتمع ينهض على بعض القيم الأساسية المرتبطة بالخير والفضيلة والمساواة والعدالة والحق والواجب . فاغفال القيم الأخلاقية فى نظرية من النظريات هو اغفال متعمد من صاحبها واتجاه منه الى الاشادة بالغرائز الأنانية التدميرية الكائنة فى الانسان . (انظر : د . محمد فتحى الشنيطى : نماذج من الفلسفة السياسية ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١ ص ٤ ـ ٩) .

ويستشهد ابن خلدون فى هذا المقام ، بالفرس اصحاب الحضارة العريقة وانهم لا يملكون عليهم الا من كان من اهل بيت الملكة ، وان يكون هذا الذى اختاروه من اهل الفضل والدين والأدب والسخاء والشجاعة والكرم والعلم والعقل والحلم والرزانة والصدق والتواضع والحزم ، ثم يضيفون الى هذه الخلال والفضائل الحميدة شروطا أخرى يجب ان تتوافر فيه ، لكى يضمنوا تحقق السعادة والرفاهية لجميع الأفراد ، واتفاق كلمة العامة والخاصة عليه ، وتلك اهم شروطهم : (ابن خلدون : المقدمة ٨٤٤/٢) .

العدل ، المنظم الأعلى للدولة والفرد .

الا يتخذ صنعة فيضر بجيرانه .

الا يتاجر فيحب غلاء الأسعار فى البضائع .

الا يستخدم العبيد فانهم لا يشيرون بخير ولا مصلحة .

وبعد ، فقد كان هذا استعراضا لأهم افكار ابن خلدون فى الاقتصاد السياسى ، ونظريته فى أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية .

والله ولى التوفيق ،،

* * *

المراجـــع

اولا : المراجـع العربيـة :

- القــرآن الكريــم

- ابن خلــدون
المقدمة ، تحقيق د٠ على عبد الواحد وافى : ط٠ لجنة البيـان العربى بالقاهرة طبعـة اولى ١٩٦٠ ، وطبعة ثانية ١٩٦٥

- ابن خلدون والفكر العربى المعاصر : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، جامعـة الدول العربيـة ، الدار العربية للكتـاب ، تونس ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ٠

- ابن فرحون (برهان الدين ابراهيم) :
تبصرة الحكام فى اصول الأقضـية ومناهج الأحكام ، المطبعـة البهيـة بمصر ١٣٠٢ هـ ٠

- ابو يعلى (محمد بن الحسين الفـراء) :
الأحكام السـلطانية ، تحقيق محمد حامد الفقى ، القـاهرة ، ط ٠ اولى ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٨ م ٠

- أبو القاسـم كـرو :
العرب وابن خلدون ، بيروت ١٩٧١

- أبو يوسف (يعقوب ابن ابراهيم) :
الخراج ، المطبعة الأميرية ببولاق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٠٢ هـ ٠

ـ أحمد أبو ذروة (الدكتـور) :
الاقتصـاد السياسى فى مقدمة ابن خلدون ، دار ابن خلدون ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ ٠

ـ ارنست كاسـيرر :
مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية ، او مقال فى الانسان ، ترجمـة احسـان عباس ، دار الأندلس ببيروت ١٩٦١

ـ اعمال مهرجـان ابن خلدون ، منشـورات المركز القومى للبحـوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ١٩٦٢

ـ ايميل دوركايـم :
قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ترجمة محمود قاسم ، مكتبـة النهضة المصرية بالقاهـرة ١٩٦١

ـ توينبى (آنولـد) :
مختصر التاريخ ، ترجمـة فؤاد محمد شـبل ، مطبعة لجنـة التـاليف والترجمـة والنشـر ، ط ٠ اولى ؛ مصر حـ١ ١٩٦٠ و جـ ٢ ١٩٦١

ـ حازم الببلاوى (الدكتـور) :
أصول الاقتصـاد السياسى ، منشـأة دار المعارف بالاسـكندرية مصر ١٩٧٤

ـ حامد ربيـع (الدكتـور) :
فقـه السياسـة فى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، فى مهرجان ابن خلدون بالقاهرة ١٩٦٢

ـ الجاحظ (ابو عثمان عمرو بن بحـر) :
التـاج فى اخلاق الملوك ، تحقيق احمد زكى ، المطبعة الأميرية ، القاهـرة ١٩١٤

ـ ساطع الحصرى :
دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة الخانجى ، مصر ، طبعة موسعة ١٩٦١

ـ سيد قطب :
العدالة الاجتماعية فى الاسلام ، الطبعة السابعة ١٩٦٧ (لا تحمل اسم المطبعة ولا البلد) .

ـ الطرطوشى (ابو بكر محمد بن الوليد) :
سراج الملوك ، القاهرة ، ١٢٨٩ هـ .

ـ طه حسين :
فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، نقله الى العربية محمد عبد الله عنان ، مطبعة الاعتماد بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٤٣ هـ ـ ١٩٢٥ م .

ـ عباس محمود العقاد :
الشيوعية والانسانية فى شريعة الاسلام ، دار الهلال القاهرة ١٩٦٣

ـ عبد الله شريط (الدكتور) :
الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون ، نشر الدار العربية للكتاب ، تونس ليبيا مطابع المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ، ط . ثالثة ١٩٨٤

ـ عبد الوهاب خلاف :
السياسة الشرعية او نظام الدولة الاسلامية ، المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٥٠ هـ .

ـ عمر الدسوقى :
الاشتراكية والاسلام ، ط . جامعة القاهرة ١٩٦٢

- كمــار بيكــر :
المدينــة الفاضلة عند فلاســفة القرن الثامن عشر ، ترجمة محمد شفيق غربال مكتبة الأنجلو المصرية .

- لاكوسـت (ايف) :
العــلامة ابن خلدون ، ترجمة ميشــال سليمان ، دار ابن خلدون ، بـيروت .

- لوبون (جوستــاف) :
الســنن النفسـية لتطــور الأمم ، ترجمــة عادل زعيتر ، دار المعــارف بمصر ١٩٥٧

- مكســيم (رودينســون) :
التــاريخ الاقتصــادى وتاريخ الطبقــات الاجتماعية فى العــالم الاســلامى ، دار الفكر الجديدة .

- محمد حلمى مراد (الدكتور) :
ابو الاقتصــاد ، ابن خلدون ، فى اعمال مهرجان ابن خلدون ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة ١٩٦٢

- محمــد زنيــبر :
الصناعة فى نســق ابن خلدون الاجتماعى ، فى اعمال ندوة ابن خلدون ، الرباط ١٩٧٩

- محمد زنيبــر :
الحكم والاقتصــاد عند ابن خلدون ، فى اعمال ندوة ابن خلدون والفكر العربى المعــاصر ، تونس ١٩٨٠

- محمد طه بدوى (الدكتور) :
الاشتراكية بين الفكر والتطبيق ، المكتب المصرى للطباعة والنشر الاســكندرية ١٩٦٨

- محمد عبد الله العربى (الدكتور) :
الاقتصاد الاسـلامى والاقتصاد المعاصر ، بحث القى فى المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الاسـلامية بالقاهرة ١٩٦٠ م .

- محمد عبد الله العربى (الدكتور) :
الملكية الخاصة وحدودهـا فى الاسلام ، بحث القى فى المؤتمر الأول لمجمع البحوث الاسلامية بالقاهرة ، مارس ١٩٦٤ .

- محمد عبد الله عنـان :
ابن خلـدون ، حيـاته وتراثه الفكـرى ، مطبعـة دار الكتب المصريـة ١٩٣٣

- محمد على نشـات (الدكتور) :
الفكر الاقتصـادى فى مقـدمة ابن خلدون ، (رسـالة دكتوراه بكلية الحقوق جامعة القاهرة ١٩٦٤ م) .

- نبيـل الشهابى :
تاريخ المعارف والصنائع فى مقدمة ابن خلدون فى اعمال ندوة ابن خلدون ، الربـاط ١٩٧٩ .

- ول ديورانت :
قصـة الحضـارة ، الترجمة العربية ، الادارة الثقافية لجامعة الدول العربيـة ، ط . لجنة التاليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانيـة القاهـرة ١٩٥٦

- يوسف القرضـاوى (الدكتـور) :
مشـكلة الفقر وكيف عالجها الاسـلام ، الدار العربية للطبـاعة والنشر ، بيروت ١٩٦٦

ثانيا : المراجع الأجنبية :

— Alxander Gray : The Development of Economic Doctrine (John wiley and Son Inc, N. Y. 1961) .

— Charles Gide : Political Economy (George G . Harp , 1924) .

— Rosenthal : The Muqaddimah (Pantheon Books , N/Y., 1958).

— Schumpeter : History of Economic Analysis (Allen and Unwin , 1961)

فهرس

الموضـــــوع	رقم الصفحة

* * *



تم بحمـــد الله تعالى

